DIE VERGESSENE WAHRHEIT

Ein später Nachruf

auf Person und Werk Bela Freiherr von Brandensteins

Boris Wandruszka, Stuttgart Oktober 2004

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung

Eine Arbeit, die den Gesetzen auf die Spur gekommen wäre, nach denen ein Werk zu allgemeiner Weltgeltung gelangt, ist mir nicht bekannt, und mir scheint, dass sich die Geisteswissenschaft hier vor ein nicht geringes Rätsel gestellt sieht.

Wir dürfen wohl annehmen, dass in dieser Frage ein kaum entwirrbares Geflecht von Motiven und Gründen am Werk ist, und gewiss ist nicht allein der objektive, d.h. in der Sache begründete Wertgehalt eines geistigen Produktes für die Klärung dieses Problems entscheidend. Ein Hauptkriterium scheint mir der „Zeitgeist" oder – weniger hehr gesprochen – die „Mode" einer Epoche zu sein. Was alle meinen, lässt sich am mühelosesten und am gefahrlosesten vom Einzelnen „mitmeinen", mit dem angenehmen Nebengewinn, „dazu zugehören".

Neben den individuellen Bedürfnissen nach Wahrgenommenwerden und Anerkennung halte ich jenes genannte Bedürfnis für eines der mächtigsten, die im menschlichen Seelenhaushalt regieren. Und um dieses „Dazugehörens", um dieser „Sozialität" willen sind die meisten Menschen bereit, fast jeden Preis, vor allen den Preis der Wahrhaftigkeit, sprich der Achtung der Wahrheit zu zahlen. Denn während uns die Meinung zum Herdentier macht, jagt uns die Wahrheit bzw. das Wahrheitsstreben in die Wüste der Einsamkeit, zeitweise wenigstens. Und dorthin will selten jemand, zu heiß und drückend ist die Luft. Es ist also zu erwarten, dass ein Werk, das sich nur im Verzicht auf das Dazugehören aufschließt, verkannt und verworfen wird.

Die postmoderne Epoche der Philosophie hegt die Auffassung, dass Philosophie nicht mehr möglich sei, Philosophie verstanden als Wissenschaft vom Sein, vom Grund und von der Wahrheit. Der kürzlich verstorbene Jaques Derrida betonte dies viele Male, womit er allerdings nichts Neues sagt; denn schon Gorgias und Protagoras in der Antike oder Hume in der Moderne vertraten den radikal skeptizistischen oder sogar nihilistischen Standpunkt. Nicht von ungefähr schreiben die meisten „Philosophen" darum heute Essays, die sich nicht mehr bemühen, ihre angeblichen „Einsichten" zu begründen und methodisch sauber herzuleiten. Entweder sie halten wie die meisten Phänomenologen und Positivisten das Beschreiben schon für ein Begründen oder sie gefallen sich – in der Nachfolge des großen und kaum überbietbaren Stilisten Nietzsche – in gewiss brillanten Formulierungskünsten, die oft so schillern oder berauschen, dass einem wahrhaftig die geistigen Sinne vergehen, mit der Folge, dass man trunken wird und meinen darf, man hätte tiefste Erkenntnisse gewonnen.

Es ist klar, dass der Anspruch auf eine philosophische Wissenschaft auf diesem Hintergrund zur Lächerlichkeit geriert oder nicht einmal mehr wahrgenommen wird. Genau so verhält es sich mit dem Philosophen, der früh in mein Leben trat und schon in der ersten Begegnung eine gewaltige Erschütterung meines geistigen, schon einigermaßen aufgeschütteten Lebens-Erdreiches auslöste.

Das war im Herbstsemester 1977 in Saarbrücken. Eine Komilitonin der Medizin, die wie ich an der Uni Homburg Medizin studierte, nahm mich, der begierig nach einer Ergänzung der stumpf gelehrten Medizin war, nach Saarbrücken mit, wo sie von einem alten emeritierten Philosophen gehört hatte, der angeblich faszinierende Vorlesungen abhalten würde. Ich erinnere mich noch wie heute: Irgendwo in der Mitte des Hörsaals mit meinem alten Dachdeckerhut sitzend folgte ich dem alten Herrn, wie er im Rahmen eines naturphilosophischen Kurses einen Beweis über den Anfang der Zeit führte. Da ich seit meinem vierzehnten Lebensjahr - mit hervorragender Unterstützung jesuitischer Lehrer im Internat - intensive Philosophiestudien betrieben hatte und bereits um die Antinomien Kants wußte, staunte ich nicht schlecht, als der Beweis anscheinend mit zwingender Kraft die Alleinmöglichkeit der Anfanghaftigkeit jedes möglichen Zeitgeschehens, jedes Wechsels und Werdens darlegte. Das war nichts weniger als epochal, weltumstürzend, das war mir sonnenklar. Wie aus diesem Beweis der nächste Beweis der notwendigen Existenz eines absoluten, zeitlosen Seins zu entwickeln war, lag auf der Hand. Ich selbst hatte schon in meinem achtzehnten Lebensjahr einen stichhaltigen Gottesbeweis gefunden, der zweigliedriger Natur war: Aus der nicht leugbaren bzw. nur durch Selbstwiderspruch leugbaren Tatsache, dass nicht nichts ist (denn zumindest war da mein Fragen und Versuchen), hatte ich mit Notwendigkeit die Existenz eines schlichthinnigen, d.h. nicht nichtseinkönnenden Seins erschlossen (weiter unten werde ich den Beweis nachliefern). Aus diesem wiederum war leicht zu ermitteln, dass dieses Sein nur aktiver, selbstbestimmender und - als Urgrund der zeitlich-werdenden Welt - nur dynamischer, „lebendiger“ Natur sein konnte. All das implizierte wiederum die Notwendigkeit der Reflexivität dieses Urseins, womit seine Bewußtseins-, und damit Personennatur erwiesen war.

Brandenstein zeigte nun auf einem zweiten Weg, auf dem Weg über das zeitliche Werden, dass es nicht anders sein konnte. Natürlich war ich tief erschüttert, wusste ich doch, welche Konsequenzen dies für mein konkretes Leben haben würde. Die Ausrede, alles sei letztlich kontingent und nichts Verbindliches fassbar, verflüchtigte sich in nichts: Auf meiner Existenz lastete die gewaltige Bürde der Wahrheit, einer Wahrheit, die ich aber nicht kannte, ich meine die Wahrheit meiner Existenz, ihr letzter Sinn. Atlas war in mir erwacht. Und es war klar, dass ich alles daran setzen musste, diese Wahrheit zu entdecken. Denn ich war der einzige, der sie finden konnte, finden musste, finden sollte. Also besorgte ich mir das Hauptwerk dieses deutsch-ungarischen Philosophen, seine „Grundlegung der Philosophie“ (1965-1970, Anton Pustet, Salzburg/München), und las mich hinein, natürlich zuerst in seine Wirklichkeitslehre oder Metaphysik, den dritten Band seiner „Grundlegung der Philosophie“, die vom Aufbau der Welt handelt, von der Stellung des Menschen darin und vom Wesen Gottes. Wenn auch schwere Kost, so war sie doch glasklar, unpretentiös, streng argumentierend, großenteils beweisend, dialektisch hin und wider diskutierend und ungeheuerlich

ergiebig. Damit konnte ich mich jedoch nicht begnügen. Also nahm ich persönlichen Kontakt mit dem alten Herrn auf, worauf sich ein langer, intensiver Disput entwickelte, mündlich und schriftlich. Denn ich wollte erkennen, nicht glauben oder meinen oder blind folgen, sondern meine Vernunft verlangte nach stichhaltigem Diskurs und unbarmherziger Begründung. Ich habe dafür zehn Jahre hingegeben, und ich bin, so darf ich unbescheiden sagen, in der Sache durchgedrungen. Es entwickelte sich ein herzliches, freundschaftliches Verhältnis zwischen dem Weltweisen und dem Grünling, oft besuchte ich ihn in Saarbrücken und am Luganer See, auf seinem Sommersitz, wo wir zeitweise zusammen lebten und uns in Gespräche vertieften, zusammen spazieren gingen, badeten und kochten und den Gottesdienst der schönen kleinen Ortskirche besuchten. In der gesamten Erscheinung und Haltung dieses Mannes lag eine wunderbare Sanftmut, eine Gelassenheit, die trotz größtem Interesse am Weltgeschehen - wir hörten täglich mehrmals im Radio die Nachrichten - durch nichts zu erschüttern war. Auch seine Fähigkeit zuzuhören und mit Langmut meine bohrenden Fragen anzuhören, kannte keine Grenzen. Er ruhte wahrlich in sich selbst und ich erlebte ihn nur mit einem Lächeln auf seinem manchmal schelmisch liebevollen Gesicht. Schon nach einer unserer ersten Begegnungen in Saarbrücken - ich fuhr ihn in meinem dunkelgrünen R4 nach Hause -, fragte ich ihn unumwunden, wie er mit dem Selbstbewusstsein und Wissen umgehe, das vielleicht bedeutendste Werk der Philosophiegeschichte geschrieben zu haben (so war jedenfalls meine Meinung damals, die ich bis heute nicht revidierte) und dennoch völlig unbeachtet zu leben? Nun, seine Antwort war eines großen Geistes würdig: Je tiefer, klarer und unbedingter die Wahrheit, desto verborgener muss sie sein, nicht in sich, sondern dem schwankenden und käuflichen Urteil der Menschen. Und da war mir klar, dass weder er noch ich die öffentliche Wahrnehmung und Wertschätzung dieses Mannes und seines Werkes erleben würden. Und doch wollte ich mich genau dieser Aufgabe widmen, wenn ich auch noch nicht wusste wie. Immerhin waren wir uns einig, dass die einmal in die Welt getretene Wahrheit nicht wirklich mehr verschwinden kann, so dass es nur auf die „Bereitung der Wege" ankomme, die Pflege des Ackers, bis das so unscheinbare Korn aufsprießen kann.

Noch aber leben wir in einer Zeit des grassierenden Ungeistes, gerade auch in der Philosophie. Jeder stellt nur sich selbst dar und setzt sich nicht wirklich, d.h. argumentativ und mit Begründungen, mit dem auseinander, was anders ist; nahezu auf jedem Kongress erlebe ich dieses beizende Unwesen. Jeder applaudiert auf das, was ihn sich selbst im Anderen erkennen lässt - trotz der allzu flüssigen Rede vom Anderen an allen Ecken des Denkens. Armseliges Denken. Und natürlich, nichts scheut der postmoderne Geist mehr als die intellektuelle Verbindlichkeit - er will frei sein, auch im Erkennen, und verkennt vollständig, dass gerade das echte Erkennen die Hingabe der Freiheit verlangt und nur in Notwendigkeit gelingt, nämlich in der Bindung an die Sache, den Erkenntnisgegenstand, an seine einmalige Seinsstruktur. Dann aber wird der

Erkenntnissucher mit der hellen Sicht ins Sein belohnt. Nur der wird ein Kind der Wahrheit, der in sie eingeht, und nicht sich mit seiner leeren Pseudofreiheit außen vor hält und lächerliche Veitstänze veranstaltet. Wie aber geschieht dies philosophisch, denkend konkret? Mit dieser Frage betrete ich das Gebäude, die Kathedrale des vielleicht gewaltigsten philosophischen Systems, das ein Denker hinterlassen hat, der auf der Wasserscheide Europas, in seiner Mitte, in Budapest, der Hauptstadt Ungarns, wo westliche und östliche Ströme des Geistes nach allen Enden der Welt laufen, erschienen ist. Ich sehe darin ein Zeichen der Universalität und der originären Aufgabe eines für seinen Auftrag reif gewordenen Europas.

2. Wie beginnen? - Vom Anfangen des Denkens

Eine Grundfrage aller Philosophie ist, wie sie beginnen kann und beginnen soll, d.h. auf solche Weise ihren Anfang nehme, dass sie fest stehe und nicht im Treibsand bloßen Meinens versinke.

Brandenstein sagt in „Über die Fragwürdigkeit des Ausgangs der philosophischen Forschung vom Sein" (Wahrheit und Wirklichkeit, 1965): Beim Gegebenen, in der Erfahrung, beim Erleben selbst, d.h. bei jenem Sein oder Seienden ist zu beginnen, dessen ich mich gar nicht entziehen kann, selbst wenn ich wollte, z. B. bei meinem Erleben selbst, beim erfahrenen Wechsel und Werden usw. Das ist der Zugang, den die existentialistischen Denker[1] wie Augustinus, Kierkegaard, aber auch die Phänomenologen wie Husserl wählten, erweisbar der einzig mögliche, wogegen der Zugang über das Allgemeine, ein ideales Ich oder über den Begriff, wie ihn Spinoza, Kant und teilweise Hegel bevorzugten, unmöglich ist.[2]

Welches ist dies Gegebene aber nun? Vielerlei, z.B. dass ich jetzt gewillt bin, etwas zu schreiben; dass sich dies zeitlich, sukzessiv vollzieht; dass ich mich intentional auf die Sache des Schreibens ausrichte usw. Natürlich könnte ich mich auch für anderes entscheiden, aber mir selbst kann ich nicht entfliehen, ich erlebe dies oder das, jedenfalls irgendetwas und nicht nichts. Das kann eine sinnliche Wahrnehmung sein, wie jetzt meine Computeroberfläche, oder der Akt der Aufmerksamkeit oder das Gefühl der Zuversicht oder ein Überdruß oder eine Erinnerung usw. Wie dem auch sei, ich finde mich vor, und zwar nicht in Nichts,

---

[1] Übrigens geht auch Descartes keineswegs von einem abstrakten Ego aus, wie ihm schon Kant fälschlicherweise unterstellte, sondern vom konkreten Icherleben im Freuen und Trauern, Ja- und Neinsagen, im Empfinden von Schmerz usw. (vgl. Meditationen über die erste Philosophie)

[2] Manche meiner philosophischen Lehrer wie F. Uehlein, denen ich die Schriften Brandensteins vorlegte, kritisierten, dass dieser gleichsam unvermittelt ins Denken hineinspringe. Hinter dieser Kritik steht natürlich eine andere philosophische Tradition. Als Hegelianer ist Uehlein seitenlange Einleitungen gewohnt, doch in der Sache trifft seine Kritik nicht zu. Denn da das Denken immer und notwendig bedeutet, „etwas" zu denken (und nicht nichts), können wir weder, wie Kant es tut, mit einem nahezu inhaltslosen erkenntnistheoretischen Formalismus noch wie Spinoza und Hegel mit dem absoluten, angeblich völlig unbestimmten Sein beginnen. Also müssen wir „mit uns", genauer „je mit mir, meinem Erleben und dessen Inhalten" anfangen, weil nur diese unmittelbar gegeben sind und daher unmittelbar durch meine Vernunfttätigkeit genommen werden können. Erst dann, d.h. wenn sich die Vernunft im Denken an konkreten Denkinhalten aktualisiert hat, erst dann können wir auch die Natur und Struktur der Vernunft untersuchen, niemals vorher, d.h. vor aller möglichen Erfahrung. In Wahrheit springt Brandenstein nicht irgendwie und blindlings ins Denken, gleichsam naiv, sondern er greift sehend auf, was ihn erfüllt und umgibt, so vor allem die nicht zu leugnende Tatsache von Wandel, Werden, Veränderlichkeit.

sondern im „Sein“ - Sein hier radikal weit und grundlegend und nicht etwa nur als „real-welthaft-physisches“ Sein, als „Existenz“ verstanden. Also auch eine Imagination oder ein Gefühl oder ein Gedanken oder ein Wahn sind „des Seins“, nicht nur handgreifliche physische Dinge.

Nun stehen zwei Möglichkeiten offen weiter zuschreiten: Entweder ich betrachte den Sachverhalt, auf den ich aufmerke und mein Denken richte, oder ich betrachte dieses Aufmerken und Denken selbst. Dabei ist klar, dass hier eine Abhängigkeit besteht: Wo es nichts aufzumerken und zu denken gibt, da kann ich auch die Vorgänge der Aufmerkung und des Denkens nicht betrachten, da sie gar nicht da sind. Denn diese sind nur da, wo sie sich vollziehen. Natürlich gilt auch umgekehrt, dass sich mir kein Sachverhalt zeigen kann, wenn ich der Akte der Aufmerkung und des Denkens nicht fähig wäre. Jedes Denken bedarf also eines Inhaltes, nicht unbedingt eines welthaften Inhaltes, aber eines Inhaltes, der etwa auch mein reflexiv erfahrbares Sosein, z.B. meine Gestimmtheit, meine Aktvollzüge, meine Intentionalität sein kann, die wohl Inhalte, aber keine „Objekte“, die nicht gegenständlicher, sondern inständlicher Natur sind.

Beide „Seinsgebilde“, die der dinglichen Gegenständlichkeit wie die der Inständlichkeit, sind aber des Seins und nicht rein des Nichts, das ist unmittelbar gewiss, d.h. evident, so verschieden sie auch sonst sein mögen. Das Nichts aber ist inhaltlich gar nicht vorstellbar oder denkbar, sondern nur „anzielbar“ (vgl. Brandenstein, Der Aufbau des Seins, 1950). Hier muss man sich hüten: Natürlich ist das Wort „Nichts“ und der Versuch, das Nichts zu denken, nicht nichts, sondern durchaus etwas, also des Seins. Doch das, *worauf* das Wort bzw. der Gedanke „Nichts“ abzielt, ist eben nicht des Seins, sondern gerade seinslos. Würde ich mit dem Wort und Gedanken „Nichts“ etwas Inhaltliches treffen, dann eben hätte ich Seiendes getroffen und nicht Nichts. In Wahrheit also finden wir uns unentrinnbar im Sein vor und können ihm nie entfliehen, denn selbst der Fluchtversuch ist des Seins und nicht des Nichts. Diese Erkenntnis kann man in einer „nichtsverliebten“ und leider auch bis ins Physische nichtsverfallenen Zeit wie der heutigen nicht ernst genug betonen. Bei allem Mangel, allen „Teilnichtsen“, die uns gewiss anhaften, sind wir doch immer im Sein, von ihm durchdrungen und von ihm umgeben, unentrinnbar, durch und durch. Nur die absolute Bewusstlosigkeit wäre „nichts“, doch eben genau diese kann ich niemals erleben, geschweige denn gedanklich unmittelbar fassen und aussprechen.

Es ist also gar keine Not mit dem Anfang - wir sind immer schon drin im Sein; wir haben je schon angefangen. Beginne also mit einem konkreten Seinserlebnis, einer konkreten Seinserfahrung und fahre fort. Ob das, womit ich beginne, der absolute Anfang ist (mit dem Spinoza und Hegel (1975) anzufangen versuchten), ist ungewiss - es ist jetzt nur mein Anfang. Das genügt. Und eben da gilt als Erstes: Es ist etwas, ist Seiendes, und es ist nicht Nichts und ich kann das totale Nichts weder denken noch tun (denn selbst ein Selbstmord wäre ja als Tat etwas).

Von dieser „Urtatsache“ des „Im-Sein-seins“ ausgehend versucht nun Brandenstein in der allerersten Wissenschaft der Philosophie, der Ontologie oder Bestehenslehre (1926), die allereinfachste Grundstruktur des Seins aufzudecken.

3. Das Sein als Grundstruktur im Seienden

Es gehört gewiss zu den philosophiegeschichtlich größten Leistungen Martin Heideggers, explizit die Seinsfrage, d.h. die Frage nach Sinn und Struktur des Seins gestellt zu haben. In seinem berühmten Erstlingswerk „Sein und Zeit" (1927) verstand er unter „Sein" das „Dasein" und mit Dasein die spezifische Seinsweise des Menschen. Darüber hat er manch Gutes gesagt und manch Wertvolles entdeckt, doch nicht tief genug, denn er blieb in einem eigenartig heroischen Todesexistentialismus stecken, der nicht nur das „Dasein", sondern das Sein überhaupt der totalen Zeithaftigkeit, also letztendlich dem Nichts überantwortete. Nach seiner so genannten „Kehre" nach dem ersten Weltkrieg wandte er sich dann vom Menschen ab und dem Sein schlechthin und seiner Offenbarung im und gegenüber dem Menschen zu. Seinen eigenen Worten nach gelang es ihm aber bis zum Ende seines Lebens nicht, über das Sein schlechthin gehaltlich überzeugende und methodisch begründete Aussagen zu machen; alles war vage und nicht selten sogar selbstwidersprüchlich. Die Seinsfrage blieb nicht nur offen, sondern wurde diffus und mysteriös.

Brandenstein überwand diesen toten Punkt, indem er gerade nicht beim „Sein im ganzen" oder beim Sein schlechthin begann, sondern beim Sein *im Seienden*, also bei jener phänomenologisch erfassbaren Grundseinsstruktur, wie sie sich in jedem uns darbietenden Seienden, und sei es noch so flüchtig-nichtshaft, offenbart. Allerdings nicht so ohnehin. Denn unser menschlicher Blick ist zerstreut und tut sich schwer, das Einfache, gar das Allereinfachste im Bunt-Vielfältigen zu sehen. Das will mühsam geübt werden. Hier eine Probe.

Brandenstein fragt (z.B. in Grundlegung Bd. 1, Ontologie, 1965): Was ist das Einfachste, Erste, Grundlegendste, das wir schauen und benennen können, wenn wir ein Seiendes - eine Farbe, eine leibliche Empfindung, einen physischen Gegenstand, ein Gefühl, eine Einsicht, einen Entschluss, einen Irrtum, einen Wahn, eine Zahl, einen Begriff usw. - vor uns haben? Nun, von all dem können wir sagen: Es ist nicht nichts, sondern etwas, und zwar konkret etwas. Was heißt das? Eben das, dass es *da* ist, im Sein ist, hier und jetzt und so einmalig da, mit seinem konkretesten Sein gefüllt, gleichsam bis an den Rand, dass an selber Stelle ein anderes Seiendes nicht möglich ist. Eine Farbe ist da eben eine Farbe und kein Ton oder eine Zahl; ein Gefühl keine Vorstellung, sondern z.B. dieses konkrete Trauergefühl. Brandenstein betont nun, dass uns das Sein nie anders als in dieser seiner *Seinsgefülltheit* begegnet, durch die es in seiner Einmaligkeit ganz bestimmt ist. Das Sein ist nie leer, jedenfalls nicht primär, sondern erst sekundär durch gewisse Abstraktionsprozesse, die unser abscheidende Geist vornimmt. Erst wenn ich verschiedene konkrete Pferde wahrgenommen habe, kann ich von ihrer Konkretheit abstrahieren und den sinnlich leeren allgemeineren Begriff der Pferdheit bilden (der ja z.B. farblos ist). Dieser Begriff ist zwar als allgemeinere Struktur in allen Einzelpferden objektiv und insofern universal gegeben ist, aber

nie unabhängig, nie über oder außerhalb der konkreten Pferde bzw. nur als davon abstrahierter Begriff in je meinem Denken.

So gilt: Alles Seiende ist im Sein, ist seiend, ist unmittelbar da, ist gesetzt, sozusagen „sitzend im Sein", d.h. in sich da (nicht nur in meiner Anschauung da bzw. auch in meiner Anschauung ebenso in sich da), und ist mit seinem konkreten Sosein gefüllt, welche Gefülltheit - und nicht erst die physische Materie, wie Aristoteles in seiner „Physik" (1942) meint! - das Seiende fundamental individuiert, einzeln sein läßt. Diesen Seinsaspekt des Seienden nennt Brandenstein in seiner Totik (1926, 1965) den *Gehalt*. Gehört er wirklich ursprünglich zu jedem Seienden?

Um dies zu beantworten, bedienen wir uns der argumentatio ex contrario. Sie lautet: Angenommen, es gäbe ein Seiendes (oder das Sein überhaupt) frei von allem Gehalt, dann gälte mit Notwendigkeit, dass dieses Seiende nicht im Sein wäre, nicht da, nicht mit seinem Sosein gefüllt wäre und natürlich dann auch nicht anschaubar und denkbar wäre. Dann aber könnten wir auch nicht davon sprechen, und das Sprechen darüber wäre sinnlos und selbstwidersprüchlich. Eine Farbe Rot ist als Rot da und nicht eben als Grün, eine Zahl 2 als diese 2 und nicht als 3, ein Begriff wie der der Unterordnung ist keine Klasse usw., und selbst Gott, wenn es ihn gibt, ist eben Gott und nicht Mensch oder ein Stein, das Universum das Universum und nicht ein Teil davon.

Doch nicht genug damit, es lässt sich auch zeigen, dass der Gehalt der urgründigste Seinsaspekt ist und sein muss, selbst wenn es noch weitere urgründige geben sollte (die wir sogleich aufzeigen wollen). Denn zuerst (nicht zeitlich, sondern der Seinsordnung nach) muss eben etwas im Sein als ein bestimmtes Sosein da sein, mit sich, mit seinem Sein gefüllt, überhaupt gefüllt, um dann vielleicht weitere Bestimmungen aufweisen und tragen zu können - eine rein leere, d.h. gehaltlose Existenz, wie sie Sartre in „Sein und Nichts" (1943) annimmt - ist daher in sich unmöglich. Der Gehalt ist also das Fundament, die tragende Basis für alles Weitere, und ohne ihn zerfällt alles zu nichts. Und tatsächlich, wird er „losgelassen", dann zerstiebt alles, was an ihm hängt, zu nichts. Beispiel: Ich denke mir einen roten Fleck; dann denke ich alles Gehaltlich-Sinnesqualitative weg, das Rot also, aber natürlich auch ein möglicherweise zurückbleibendes Weiß oder ein Schwarz der Umrißlinien des Flecks, und schon verschwindet auch der Fleck insgesamt mit seiner geometrischen und sonstigen Strukturiertheit. Da der Gehalt immer konkret mit einem Seiendsein gefüllt ist, diesem Rot, dieser Größe usw., kann er auch nie allgemein sein. Wie in das Sein die Möglichkeit der Verallgemeinerung kommt, sehen wir sogleich.

Denn es bleibt nicht beim Gehalt, diesem „Punktuellen", „Zentrierten", dieser objektiven Fülle. Keineswegs steht der Gehalt, ein bestimmter Gehalt beziehungslos im Nichts. Im Gegenteil, er selbst ist schon auf sich bezogen und hängt mit sich zusammen, dem altbekannten Urzusammenhang der Identität gemäß. Dieses Rot ist eben dieses Rot und nicht jenes Grün. Doch auch mit dem Grün hängt das Rot zusammen: Sie gehören z.B. in die Klasse der Farben, sind

einander nebengeordnet, stehen sich qualitativ näher als das Rot und das Blau usw. Viele Zusammenhänge, Zusammenhänge sogar ohne Zahl. Diese wirken wie ein sinnlich unsichtbares, aber durchaus geistig-schaubares, denkbares Netz und bringen Ordnung in die Überfülle und Vielfalt der Gehalte. Brandenstein nennt sie „Form" (Grundlegung 1926, Logik), die Formseite des Seienden. Und wir sehen: Kein Ding, kein Seiendes kann ohne Form, ohne Beziehung und Zusammenhang sein, weil es mindestens und ursprünglich mit sich selbst zusammenhängt. Weil aber nur etwas mit etwas zusammenhängen kann und nicht nichts mit nichts, kommt die Form später als der Gehalt, nicht zeitlich, sondern der Seinsordnung nach, eben weil sie aus dem Gehalt entspringt und ihn mit sich und mit anderen Gehalten zusammenhängend macht. Schon hier sehen wir, dass die Seinsgrundstruktur unmöglich zeitlich bestimmt sein kann (wie Heidegger meint), was auch anderweitig leicht zu beweisen ist. Denn sie kann ja nur dann Seinsgrundstruktur sein, wenn sie alles mögliche Sein bestimmt, also z.B. auch einen rein mathematischen Punkt, einen letzten realen Zeitteil, d.h. eine nicht mehr sukzessiv geteilte Dauereinheit, ein überzeitliches Gesetz, die von Heidegger selbst betonte Gleichzeitigkeit der drei Zeitekstasen im menschlichen Dasein oder die „zeitlose", weil im Wesen mathematische Relativität-Relation Einsteins. Und so ist es auch: Ein mathematischer Punkt ist da, mit seinem Punktsein gefüllt, ist mit sich identisch und hängt mit anderen mathematischen Gestaltungen, z.B. mit der Linie usw. zusammen. Hier irrte Heidegger schwer, wenn er das Sein in seinem Ursinn zu verzeitlichen suchte. Damit ist dieser Ursinn apriori verfehlt.

Dennoch aber folgt der Formaspekt, das Zusammenhangshafte der ontologischen Ordnung nach dem Gehalt, denn es kann nur etwas mit etwas und nicht mit nichts zusammenhängen; darin irrt Akos v. Pauler, der das Gelten der Form über das Sein stellt. Sobald aber überhaupt irgendetwas ist, da ist, in sich ist, hängt es schon zusammen, wenigstens mit sich. Diese Ureinsicht ist grundlegend für die gesamte „Nichts-Thematik". Bekanntlich haben viele Denker, so vor allem Hegel und Heidegger, das Sein dem Nichts gleichgesetzt bzw. behauptet (mitnichten erwiesen!), dass das Sein nichte. Wie argumentiert Hegel an der berühmten Eingangsstelle seiner „Logik" (1975)? Er sagt: So wie das Sein völlig bestimmungslos und nur sich selbst gleich ist, so ist auch das Nichts völlig bestimmungslos und mit sich selbst gleich. Wenn das stimmte, dann hätte er wahrlich recht, dass das Sein und das Nichts identisch sind. Bekanntlich leitet er dann aus dem umschlagenden Wechsel von Sein in Nichts und umgekehrt das Werden, eben als Entstehen und als Vergehen ab. Sieht Hegel aber wirklich genügend klar und tief? Nein. Wo liegt der Fehler? Nun, er gibt ihn selbst an: Denn er sagt, dass das Sein einerseits völlig bestimmungslos sei, andererseits mit sich gleich. Gerade aber die Sichgleichheit (oder Identität) ist eine Seinsurbestimmung! Ist wahrlich nicht nichts, allerdings auch keine abgeleitete, „konkrete" Bestimmung wie die Bestimmung der Klasse, der Reihe, der Vielheit usw. Wenn aber die „Sichgleichheit" nicht nichts, sondern gerade die oder eine

Urbestimmung des Seins ist, dann kann sie dem Nichts nicht zukommen – dann ist das Nichts eben gerade nicht sichgleich, natürlich auch nicht sichungleich im Sinne einer positiven Verschiedenheit. Weil dem Nichts dies alles abgeht, steht es dem Sein auch nicht (positiv) gegenüber, sondern es ist rein nichts, d.h. wird nur negativ vom Sein her bestimmt. Damit ist klar, dass es außerhalb des Seins nichts, also kein anderes Sein oder Seiendes geben kann. Dann aber kann das Sein (im ganzen oder überhaupt) auch nicht nichten, denn es könnte sich ja nur selbst nichten (weil das Nichts nicht genichtet werden muss und kann), was unmöglich ist. Warum? Weil auch die Selbstnichtung wieder ein positives Geschehen, ein Sein wäre. Wir sehen: Das Sein kann sich selbst nicht „entkommen", nicht überschreiten, kann aber auch von nichts – weder vom reinen Nichts noch von einem partiellen Sein – überschritten werden. Hier irrte Heidegger fundamental. Das Sein nichtet keineswegs das Seiende, sondern im Gegenteil das Sein ermöglicht das Seiende, trägt es, nährt es. Beispiel: Die konkrete Farbe Rot ist ein Seiendes – doch es wäre seinsunmöglich, wenn es nicht mit sich gleich sein könnte. Hier trägt die Urbestimmung der Identität (die natürlich keineswegs das Werden, die Veränderung ausschließt) ein bestimmtes, konkretes Seiendes zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Raumort.[3]

All das hat weitreichende Folgen, Folgen, die bis ins praktische, kulturelle und persönliche Leben fortwirken. Wenn auch nicht zu leugnen ist, dass diese Welt durch Entstehen, Veränderung und Vergehen bestimmt ist, so ist es unmöglich, dass sie von rein Nichts herkommt und in rein Nichts vergeht. An späterer Stelle werde ich den entsprechenden Beweis liefern, den ich mit 18 Jahren zu fassen vermochte.

Wird mit dem geformten Gehalt die Grundstruktur des Seins abgeschlossen? Ist das Sein bzw. ein konkretes Seiendes nur da, von seinem Gehalt gefüllt, und hängt mit sich und evtl. mit Anderem als Form zusammen? Nein. Die Formseite der Seinsstruktur führt uns weiter. Warum und wie?

---

[3] In einem anderen Sinne kann Heideggers Auffassung von der Nichtigung des Seienden durch das Sein aufrecht erhalten werden. Denn, wie die Mystiker bezeugen, „verschwindet" das menschliche Ichsein in der Communio mit dem göttlichen Ursein, wird gleichsam „genichtet", in Wahrheit aber ins Unendliche entgrenzt, was zunächst wie eine Vernichtung erlebt werden kann, dann aber als „Übererfüllung" fühlbar wird. Vernichtet wird also nur die *Begrenztheit* des endlichen Seins, nicht dieses Sein schlechthin. Insofern reiht sich Heidegger hier in eine mystische Tradition ein, die er gleichsam ontologisiert. Für diese Sicht spricht vor allem sein Spätwerk. Genau genommen aber handelt es sich dabei um eine Verwirrung, also die Verwechslung von „Theologie" bzw. Mystik und Ontologie. Denn die Seinsgrundstruktur, *insofern* sie jedem Seienden, selbst dem flüchtigsten, notwendig innewohnt, nichtet niemals, sondern trägt, ermöglicht, ordnet, formt „vom Grunde her" das abkünftige Seiende. Das Ursein des Absoluten, Gottes, dagegen west nicht notwendig und unmittelbar im endlichen Sein – diese Beziehung ist eine ganz andere, eine metaphysische, keine ontologische.

Nun, während der Gehalt so zusagen das Sein zentriert, eben durch seine individual-konkret-einmalige Fülle zentriert, man könnte auch sagen, dadurch in gewissem Sinne abschließt, abgrenzt, öffnet die Form das Sein, entleert es auch in gewissem Sinne und ermöglicht auf diese Weise Zusammenhang, Gemeinsamkeit, Zusammengehörigkeit, partielle Identität. Beispiel: Wir besaßen zuhause ein Pferd, Ricki mit Namen. Dieses Wesen gab es nur einmal im Universum und wird es wohl nur einmal geben. Ihre Farbe, ihr Geruch, ihr Verhalten, ihr Charakter bildeten ein einmaliges lebendiges Gefüge, das unverkennbar war. All das sind Gehalte, die zusammen eine einmalige Gehaltszusammensetzung bilden, die unwiederholbar ist. Und doch war Ricki ein Pferd, besaß Züge, die es eindeutig von einer Katze unterschieden und mit anderen Pferden partiell (nie total) gleich machten. Dadurch öffnete sich gleichsam das Ricki-Pferd zu allen möglichen Pferden hin, verband sich mit ihnen ontologisch und war mit ihnen in gewissen Merkmalen partiell identisch, und zwar objektiv. Dass Ricki eine Oldenburgerstute war, teilte sie mit vielen anderen Oldenburgerstuten. In dieser Bestimmung verliert sie ihre Einmaligkeit und nimmt am Sein Anderer unmittelbar teil. Dadurch gewinnt sie Zusammenhang und Gemeinsamkeit, verliert aber an gehaltlicher Fülle und Einmaligkeit. Natürlich nur in dieser, in einer verallgemeinerbaren Hinsicht, nie in ihrer konkreten Totalität.

Diese Seinscharakteristik der Form im Unterschied zum Gehalt – gehaltliche Leere, Offenheit, Zusammenhang, mögliche reale Allgemeinheit – ist nicht eine Projektion des Denkens, sondern ist der Form als solcher eigen, jeder Form. Da sie aber der dem Allgemeinen zustrebenden theoretischen Vernunft näher steht als der immer einzeln-einmalige Gehalt, fühlten sich die Philosophen aller Epochen und Kulturkreise von ihr am meisten angezogen und vernachlässigten die Gehaltsseite des Seins völlig, zum großen Schaden des Aufbaus einer tragfähigen Ontologie. Noch Aristoteles sah den Gehalt, das Qualitative des Seins in seiner Grundstruktur klar, aber er meinte, es sei nicht wert, dem philosophisch nachzugehen, da sich nach seiner Überzeugung die Philosophie nur mit dem Allgemeinen beschäftige. Das war eine folgenreiche, wenn nicht sogar tragische Weichenstellung, der die Denker weitgehend bis heute gefolgt sind. Außerdem beging Aristoteles den schwerwiegenden Fehler, die Gehaltsseite des Seins mit seinem Materiebegriff gleichzusetzen, mit der Folge einer schweren Verwirrung. Erst Brandenstein hat hier allertiefste und allergründlichste Klarheit geschaffen: Ontologisch primär bestimmt der Gehalt das Sein, und zwar grundlegend, und alle Formbestimmtheit baut auf ihm auf, weil sie aus ihm entspringt. Das Allgemeine ist ohne das Einzelne weder erfahrbar noch denkbar noch seinsmöglich. Und trotzdem kann es real allgemein, „universal" sein, doch immer nur am Einzelnen durch die Einzelnen hindurch.

Mit dem Ergreifen und dem Ausbau einer philosophischen Wissenschaft vom Gehalt, vom tode ti (darum Totik genannt), hat Brandenstein eine Revolution in der Philosophie eingeleitet, die aus solch einer ungeheuerlichen Tiefe kommt,

dass ihr gewaltiger Grundton für die große Menge der Denker nicht hörbar wurde. Mich traf dieser Basso continuo mit allergrößter Wucht, und ich wusste, dass ich diesen tiefsten Sonnenton nie mehr werde überhören können. Selbst ideologisch nicht verblendete Philosophen sind interessanterweise nicht in der Lage, diese neue Dimension des Denkens zu fassen, so sind sie an das „Allgemeine" verfallen. Hier wurde Aristoteles zu einem Dämon, der im Unbewussten der abendländischen Kulturgeschichte das Denken bindet, selbst bei denen, die sich bewusst von Aristoteles absetzen. Wer mir bis hierher folgen konnte, wird aber einsehen, dass eine Ontologie immer auf Sand gebaut ist, wenn sie mit dem Allgemeinen, dem Abstrakten beginnt. Denn das Allgemeine wird vom Gehalt getragen, und abstrahierbar ist es nur, weil es durch das Denken vom Gehalt abstrahierbar, abziehbar ist und dann vom Denken für sich angeschaut und behandelt werden kann. So können wir aus einer gehaltlich konkreten Vielheit von Pferden den allgemeineren Begriff der Pferdheit oder des Lebewesens usw. abstrahieren und für sich betrachten. Das ist sinnvoll und eröffnet viele neue Bezirke des Seins und des Denkens. Wenn wir aber meinen, dies ohne die konkrete Pferdevielheit erreicht zu haben, dann verfallen wir einer folgenschweren Selbsttäuschung. Denn das Abstrahierte ist – wie gesehen – als Formbestimmtheit relativ leer (eben gehaltlich leer, natürlich nicht total bzw. auch formal leer), und damit kann der Eindruck entstehen, der auch entstanden ist, dass die Leere, das Nichts das Sein bestimme, ja früher da sei als das Sein, ja seinen innersten Kern ausmache. Natürlich, wenn man den gehaltlich-seinsvollen Kern ausgetrieben hat, dann imponiert die Leere, das Nichts! Vielleicht ist diese ontologische Verkehrung von Gehalt und Form, Einzelnem und Allgemeinem – philosophisch-systematisch betrachtet – die tiefste Wurzel der Nichts-Philosophie, die mit dem deutschen Idealismus Einzug in die Menschheit hielt. An diesem Punkt erscheint mir die Ontologie Brandensteins wie ein „Erlösung", eben die Erlösung von der philosophischen Nichtsverfallenheit, die das Ergebnis einer Selbstmanipulation und Selbsttäuschung des Denken ist. Die Umkehr hat allerdings noch nicht stattgefunden und wird gewiss noch lange auf sich warten lassen (vgl. Lütkehaus, Nichts, 2005).

Vielleicht ist in diesem Zusammenhang ein Einschub erlaubt mit der psychologisch motivierten Frage, wie ein Denker in unserer Zeit einsam und allein zu dieser gewaltigen Einsicht gelangen konnte? Man möchte sagen, die Zeit war reif, überreif – denn wo die Not am größten, da ist die Rettung am nächsten. Aber das lässt unbefriedigt. Nun, Brandenstein schöpfte nicht aus dem Nichts, sondern aus dem genauesten Studium der Philosophie- und Geistesgeschichte, und eben in ihr gab es immer wieder Menschengeister, die den wunden Punkt berührten. So schon Aristoteles, dann aber auch Duns Scotus mit seiner Haecceitas, selbst Kant, wenn er auch das sinnesqualitative Moment im Eingang seiner Kritik der Reinen Vernunft stiefmütterlich behandelt, obgleich es das Fundament seines gewaltigen Gedankenbaus ist. Nicht zu vergessen Goethe, der mit seiner Farbenlehre sich am

Ausbau einer konkret-spezifischen Gehaltlehre versuchte; und dann natürlich Brandensteins Lehrer Akos von Pauler, ebenfalls verkannt und vergessen.

Im Letzten aber gründet Brandensteins Errungenschaft im offenen, freien, man möchte sagen „naiven", d.h. direkt seinsverbundenen Blick auf das, was ist. Und eben da ist alles zunächst einmal da, seinsgefüllt, konkret, so zusagen „farbig", „lebendig" im weitesten und tiefsten Sinne. Dann leitete ihn seine ungeheuer scharfe Vernunft, die ihn überdeutlich lehrte, dass das Formhafte im Sein nicht das erste Grundmoment, sondern „nur" das zweite Grundmoment abgeben könne. Aus dem simplen Grund, weil die Form nur dann etwas formt, wenn etwas da ist, das zu formen ist, und eben das ist der Gehalt.

Und doch, Brandenstein blieb nicht stehen, er schritt weiter und sah, dass die Formenlehre, die Logik, nicht nur eine Äußerung der Vernunftstruktur ist (das natürlich auch), sondern im Sein selbst liegt und da dann aus sich, und zwar zusammen mit dem Gehalt, ein drittes Seinsgrundmoment entspringen lässt. Aber welches? Und wie? Und warum? Und wozu?

Die Antwort speist sich aus zwei Quellen, einer aposteriorischen und einer apriorischen. Wenn wir ein konkretes Seiendes betrachten und seinen Gehalt und seine daraus entspringende Form bestimmt haben, dann bleibt ein Moment noch unbestimmt zurück. Beispiel: Ein roter Fleck hat den sinnesqualitativen Gehalt eines bestimmten Rots, und dieses Rot hängt formhaft mit sich, aber auch mit vielerlei Anderem, z.B. mit der andersfarbigen Umgebung des Flecks oder seiner Wahrnehmung durch mich usw. zusammen. Mit all dem sind aber die gestalthaft-quantitativen Züge des roten Flecks, seine zweidimensionale Ausdehnung, seine mathematische Strukturiertheit, sein Abstand von mir, seine mögliche Zeitstruktur usw. noch in keiner Weise benannt und bestimmt. Um was handelt es sich da also? Offensichtlich nicht um Gehalte, aber auch nicht um Formen im Sinne von sachlogischen Zusammenhangsstrukturen. Um was dann? Brandenstein sagt (Grundlegung der Philosophie, Bd. 2, 1970): um Gestaltungen, um „Maße", um Quantitäten im weitesten und grundlegendsten Sinne. Was aber sind Quantitäten ontologisch, worin wurzeln sie? Bestimmen sie das Sein, wie hier behauptet, wirklich fundamentalontologisch?

Da hilft die gewissermaßen apriorische „Konstruktion" weiter: Da wir alles Seiende irgendwie als „gefasst", als einheitlich und nicht völlig zerflossen, als gegliedert und nicht total als diffus erfahren, muss es ein Seinsmoment geben, das die Offenheit der Formbestimmung irgendwie „wiederschließt", „rundet". Andernfalls zerflösse das Sein ins unbestimmt Formhafte. Was die Form am Gehalt öffnet, muss ein Drittes an beiden wiedervereinigen. Und eben das ist die Gestaltung und deren Grund- und Urkategorie, die Einheit. Denn deren Potenz vereinigt in sich den Gehalt und die Form zur einheitlichen Gestaltung. Und da zeigt uns die Erfahrung wieder, dass nichts, was wir erfahren, denken oder erschließen können, ohne Einheit sein könnte. Denn selbst ein Fragment, ein Teil, z.B. ¼ ist eben *ein* Fragment, *ein* Torso, *ein* ¼. Die Urgestaltung der Einheit ist, wie

Plotin (1973) so wunderbar sah, so grundlegend, dass selbst ihre Leugnung noch von ihr bestimmt wird, da die Leugnung der Einheit selbst eine Einheit ist.

Wie die Einheit als Einheit selbst schön zeigt, besitzt auch die Gestaltung als ureigenste Charakteristika, die teilweise vom Gehalt und von der Form herkommen, nur ins Gestalthafte verwandelt: So ist jede Gestaltung, z.B. die Zahl 2, wie der Gehalt ein einzeln Seiendes; doch analog der Form qualitativ eigentümlich leer. Die Gestaltung verbindet also die Einzelheit des Gehalts (ohne das qualitative Element) mit der Leere und Offenheit der Form (ohne deren mögliche Allgemeinheit); denn eine allgemeine 2 ist unmöglich (Begründung siehe Grdlg.d.Phil., Bd. 2).

Die Gestaltung – vor allem als Einheit – kann der Seinsordnung nach wiederum nicht vor dem Gehalt oder vor der Form kommen, sondern muss, da sie erst das Zwiefache von Gehalt und Form wiedervereinigen kann, nach diesen kommen, wenn auch nicht zeitlich später. Hier erst macht die Einigung Sinn. Darum entspringt die Gestaltung auch *zugleich* aus Gehalt und Form und ist eben deren Einheit. Und eben diese Einheit als Grundzug des Seins ist die Urquantität, das Urmaß schlechthin, ohne das kein Seiendes bestehen kann. Alle weiteren Gestaltungen wie Menge, Teil, Reihe, Addition, Division usw. setzen die Urgestaltung der Einheit voraus und haben sie immer bei sich. Das verweist auch auf das Ende der Seinsgrundordnung, der Seinsurstruktur hin: Der Einheitsgestaltung von Gehalt und Form in der Gestaltung kann nur mehr eine Mehrheit, z.B. eine Zweiheit folgen, was bedeutet, dass sich die Urstruktur des Seins in der Gestaltung abrundet und schließt. Gäbe es nur ein einziges Ding oder Wesen im Universum, so wäre es voll, aber auch ausreichend von der Dreifaltsstruktur des Seins bestimmt, von Gehalt, Form und Gestaltung, die sich durcheinander wechselseitig, d.h. korrelativ bestimmen: Dieses einzige Sein wäre da, im Sein, hinge zusammen, mit sich, und bildete eine Einheit, eben von Gehalt und Form, d.h. mit und in sich, der Gestaltung. Wie aus solch einem einzigen Sein ein weiteres Seiendes hervorgeht, ist ein eigenes Problem, das Problem der Kausalität, auf das wir später eingehen. Hier spielt es keine Rolle, weswegen wir an dieser Stelle die Frage nach dem Wesen des Werdens noch nicht klären können, da dies die Möglichkeit von mindestens zwei Seienden voraussetzt, die aufeinander folgen.

Mit dieser phänomenologischen Arbeit am Sein und der Heraushebung seiner Struktur vom Grund her, seiner Grundstruktur, hat Brandenstein etwas geleistet und erreicht, wovon Heidegger gewiss eine Ahnung besaß (und manchmal in den Hölderlinarbeiten zu berühren scheint), aber was dieser nie wirklich durchdringen konnte. Das Ergebnis erscheint fast „simpel", und natürlich kann die Grundstruktur des Seins in allem uns zugänglichen Seienden nur einfach sein. Und trotzdem ist sie alles andere als simpel, sondern wiederum unendlich tiefsinnig und hochgeordnet. So die ontologische Reihenfolge der drei Seinsarten; so deren eigentümliche Charakteristik; so deren ureigenste Möglichkeiten wie das

gehaltliche Gefülltsein, das formhafte Öffnen, das gestaltungshafte Umfassen und Runden; so deren Korrelation. Damit haben wir längst nicht den gesamten Tiefsinn dieser Struktur aufgedeckt, der sich vor allem in den weiteren Seinsstrukturfolgen immer mehr offenbart. Eben dies leistet Brandenstein durch den Aufbau von drei ontologischen Grundwissenschaften, der Gehaltlehre oder Totik, der Formlehre oder Logik und der Gestaltungslehre oder Mathematik. Ich kann nicht einmal andeuten, was hier an Schätzen alles gehoben wird, oft zum ersten Mal in der Geistesgeschichte der Menschheit. Es wird Jahrhunderte dauern, bis die Menschheit diese Gaben sehen und begreifen und gar nutzen kann.

Doch nicht genug, etwas Wichtigstes fehlt: Jede Grundstruktur ist nur dann Grundstruktur, wenn sie erstens von nichts Anderem bestimmt wird, ja nicht einmal bestimmt werden kann, und wenn sie sich selbst völlig zureichend bestimmt, d.h. begründet. Und zwar erweisbar! Akos v. Pauler nennt dies den autonomen Satz (Logik 1929). Haben wir wirklich solche Sätze gefunden und aufstellen können? Prüfen wir es. Wie? Durch die so genannte positive bzw. unmittelbare und die negative bzw. mittelbare Evidenz.

Es leuchtet unmittelbar ein, dass das gehaltliche Da-Sein sich auch selbst als ein Da-Sein bestimmt; ebenso gilt, dass der Zusammenhang als solcher natürlich auch sich selbst als Zusammenhang bestimmt, ein Zusammenhang *ist*; und schließlich umfasst sich die Gestaltung auch selbst, indem sie sich selbst als Gestaltung gestaltet. Von außen können diese Bestimmungsgeschehnisse nicht kommen, da sie, wenn sie von außen kämen, selbst schon gehaltlich, formhaft und gestaltlich bestimmt wären. Die drei Urgründe des Gehalts, der Form und der Gestaltung können also nicht durch Anderes als durch sich selbst bestimmt sein. Schließlich können wir versuchen, die Autonomie dieser Aussagen zu leugnen, und müssen dann gewahren, dass wir jene Sätze in der Leugnung unausweichlich mitsetzen. Denn auch eine Leugnung ist (gehaltlich), hängt zusammen und ist eine gestaltliche Einheit (in sich und mit Anderem). Die Autonomie der drei Urbestimmungen des Seins ist damit gesichert. Es handelt sich wahrlich um die Seinsgrund- oder -urstruktur, soweit wir sie im uns gegebenen und begegnenden Seienden erfahren können. Die Frage, ob diese Seinsgrundstruktur auch unabhängig vom konkret erfahrenen Seienden bestehen kann, ist damit natürlich noch nicht berührt, geschweige denn beantwortet. Was wir gefunden haben, ist „nur“: Jedes noch so kleine und flüchtige Seiende wird von der Seinsgrundstruktur Gehalt-Form-Gestaltung (Sein-Zusammenhang-Einheit) bestimmt und getragen. Natürlich besitzt dieses Seiende darüber hinaus noch viele weitere, oft endlose Bestimmungen, z.B. von Raum und Zeit usw., um die es hier jetzt nicht geht. Unser Ergebnis ist klar: Das Seiende, das wir in und um uns erfahren, hängt nicht über dem Nichts, ist keineswegs im Kern nichtig oder chaotisch, sondern wird von Seinsgrundbestimmungen getragen, gefüllt, geordnet und umfasst (selbst wenn es vergeht, wobei gilt, dass natürlich auch das Vergehen nicht nichts, sondern ein Seinsprozess mit Gehalt, Form und Gestaltung ist!). Und, wie schon

nahegelegt wurde, ist diese Seinsgrundstruktur nicht zeitlicher, d.h. in sich zumindest überzeitlicher Natur. Gehalt, Form und Gestaltung folgen nur hier in meiner Beschreibung zeitlich aufeinander, als solche bestehen sie zeitlich zugleich und ineinander, denn auseinander würden sie sich sofort zerstören. Ein zusammenhangloser (also auch mit sich selbst nicht zusammenhängender) Gehalt ist so unmöglich wie eine völlig gehaltlose Gestaltung oder eine total ungeeinigte Form. Brandenstein spricht deshalb von der *Korrelation* der drei Seinsarten (1926): Zwar sind sie unterschieden, aber nicht verschieden, d.h. sie lassen sich sachlich, seinshaft nicht, sondern nur gedanklich trennen. Jede Gestaltung ist selbst wieder ein Gehalt und hat eine Form, womit die Seinsordnung der drei Seinsarten Gehalt, Form und Gestaltung unzeitlich-ewig in sich gleichsam kreist, sich aus dem Gehalt entfaltend, durch die Form hindurchgehend sich öffnend und sich in der Gestaltung wiedervereinigend. Welche tiefste Seinssymbolik hier waltet, kann ich nur andeuten, sie ist so unerschöpflich und unergründbar wie die Trinität Gottes, mit der sie im Letzten identisch ist und die sich erweisbar (später dann dargelegt) in allem Seienden an dessen Grund spiegelt.

4. Psychologie der Seinsgrundstruktur - 1. Teil

Jeder tiefergehende Philosoph wird sich über den Titel dieses Abschnittes wundern: Wie kann die Seinsgrundstruktur eine Psychologie haben? Das ist in der Tat irritierend, doch der Titel meint Mehrdeutiges.

Erstens will er danach fragen, wie ein Mensch, mit welcher Disposition und mit welcher Einstellung begabt sein muss, dass er diese Seinsgrundstruktur im Seienden zu entdecken vermöge?

Zweitens frage ich mich selbst, was es in mir möglich machte, dass ich mit zwanzig Jahren auf Anhieb die gewaltige Größe und Tiefe dieses Denkers und seines Werkes intuieren konnte.

Und *drittens* will ich tatsächlich die Frage aufwerfen, wie die Seinsgrundstruktur mit unserer psychischen Struktur überhaupt vereinbar ist; was zwischen beiden ähnlich, gleich, identisch und was wesentlich verschieden ist, so dass es einer bestimmten Fähigkeit und Aktivität bedarf, um hier zusammenzukommen?

Objektiv kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass nur ein Mensch mit großer geistiger und seelischer Begabung und Reife solch eine Ontologie zu entdecken in der Lage ist. In ihm müssen zugleich eine messerscharfe Klarheit, ein durch nichts zu hemmender Tiefendrang, ein unbeirrbarer Glaube an die innere Güte und Erkennbarkeit des Seins und eine vollständige, von Ehrfurcht erfüllte Hingabe an das zu Denkende, also an das Sein im Denkenden selbst zusammentreffen, damit jene Erkenntnis möglich wird. Alles das konnte ich schon in der ersten Stunde unserer Begegnung in jenem nüchternen Hörsaal der Universität Saarbrücken erleben. Damit ist auch apriori klar, wer diese Erkenntnis niemals würde machen können: Dies sind der Nihilist, der Skeptiker, der Dogmatiker und der Relativist. Denn der Nihilist sucht sich von vorneherein dem Sein zu entziehen, ohne dass ihm dies natürlich gelingen könnte. Die Folge ist eine Selbstentzweiung, Selbstentfremdung und Selbstaushöhlung, wie wir sie - wenn sie existentiell wird - bei den schweren Persönlichkeitsstörungen vorfinden können: Diese sind aus Not geborene Nihilisten. Dagegen spielen Nietzsche, Heidegger, Sartre u.a. mit dem Nihilismus; wirklich ernst machen sie ja nie damit. Darum sind sie im Letzten unaufrichtiger als eine negativistisch gestörte Persönlichkeit, die nicht anders kann. Der Skeptiker wiederum bezweifelt alles, schon den ersten Schritt, weswegen er zum zweiten nie (und vielleicht sogar zum ersten nicht!) kommen kann; er tritt auf der Stelle, ist wesenhaft fruchtlos und unbefruchtbar vom Denken. Das ist natürlich streng vom methodischen Zweifel, wie ihn Descartes übte, zu unterscheiden. Dieser Denker war im tiefsten „seinsgläubig“ und alles andere als seinsvergessen - sein Zweifel war ihm nur Instrument zur größeren, tiefer

fundierten Wahrheit. Er wollte eben Gewißheit. Der wahre Denker ist dagegen zwar wohl kritisch, „zweiflerisch“, aber was er einmal erkannt hat, daran hält er auch tapfer fest bis zum Erweis des Gegenteils. Diese Eigenschaft besitzt der Dogmatiker im Übermaß: Er hält fest unter Abwehr von Zweifel und Kritik; er versäumt, seine vielleicht tiefe, große Erkenntnis durch Erweis, Hinterfragung und Überprüfung des Gegenteils zu sichern; er behauptet lieber, ein General im Felde des Denkens, der das Befehlen und Folgen liebt. Nietzsche, der mit dem Hammer philosophierte, gehört hierher. Der Relativist steht dem Skeptiker nahe und endet in der Regel im Nihilismus welcher Spielart auch immer. Er sieht die Absolutheit der Seinsstruktur nicht und damit natürlich auch nicht die absolute Seinsverwurzelung der letzten Lebenswerte. Immer wieder zieht er sich aus der „Schlinge“ der Verbindlichkeit, weil er seine angebliche Freiheit so sehr liebt, die doch nur Willkür ist und Angst vor der inneren geistigen Verpflichtung verrät. Dadurch entgeht ihm notwendig das Wesentliche und er wird vielleicht vielwissend, breit in Bildung, aber bleibt seicht und letztlich hohl. Im Grunde versteckt sich in jedem (konsequenten!) Relativismus, der im übrigen sehr selten ist, da er sich z.B. sehr gern mit dem praktisch-politischen oder ästhetischen Dogmatismus amalgamiert, der Narzissmus, also die heimliche Selbstvergottung. Das ist schon wesentlich Selbsttäuschung, also Lüge und damit abgrundtiefe Schwäche. Denn Gott muss sich seine Größe nicht verheimlichen, da sie ja wahr ist.

Damit sind wir orientiert und wissen, wo dieser Geist des Denkers Brandenstein stand. Sein Denken ließe sich vielleicht als „kritischen Seinsoptimismus“ definieren, der das Sein liebt, darum an es glaubt, und der sich ganz daran hinzugeben vermag, weil er in der Güte des Seins beheimatet ist, sich eben nicht davor als eines fressenden Nichtsmonsters ängstigt, wie uns der frühe Heidegger zu lehren versucht, sondern darin Wärme, Licht, Geborgenheit, Klarheit und letzte Verwurzelung findet. Zur Wissenschaft erhebt dieser Denker die Philosophie aber dadurch, dass er kritische Methoden des Durchdenkens auffindet und konsequent anwendet, so vor allem und immer wieder die argumentatio ex contrario, die die negative Evidenz herausarbeitet, also die sich selbst aufhebende Unmöglichkeit der gegenteiligen Annahme einer vermuteten Grundannahme eines Sachverhaltes. Es ist klar, dass solch ein Geist mit einer platonischen Seinswucht begabt sein muss, also einer großen, edlen und unbedingten Subjektivität, die zugleich weiß, dass sie nur zur Wahrheit vordringt, wenn sie sich dem zu denkenden Sachverhalt und seiner inneren Objektivität voll hinzugeben, ja unterzuordnen bereit ist. Wer meint, einem zu erkennenden Sachverhalt die Erkenntnis diktieren zu können, gar mit dem Hammer, der erntet nur Erkenntnisscherben, die in einer glänzenden Sprache wohl schillern mögen, aber in Wahrheit nur eine kleinliche Rachsucht widerspiegeln, hinter der der Neid des Kleinmütigen wütet, nicht mit der großen Erkenntnismacht begabt worden zu sein. Es gibt im Prinzip keinen Unterschied zwischen der Erkenntnis der Existenz

Gottes und der Erkenntnis der Natur des Satzes des Pythagoras. Nichts ist da mit Zwang und Wille und Macht zu holen, sondern nur mit Hingabe, Demut, Konsequenz und einem geübten, gleichsam athletisch durchtrainierten Verstand. Denn der Verstand, der Intellekt kann weit mehr als ihm seit Kant zugetraut wird; er ist keineswegs nur ein Erbsenzähler und Landvermesser, als der er immer wieder desavouiert wird, vor allem von denen, die zu faul sind, ihren Verstand zu üben, zu schärfen, zu stählen und zu vertiefen. In Wahrheit ist er das gewiss erst schlafende, trübe Licht, das uns Gott als Funken geschenkt hat, um daraus ein helles Feuer zu entzünden, nicht um damit zynisch die Welt in Brand zu stecken, sondern um sie von innen her zu erhellen. Denn auch die Welt ist ein Kind „des Feuers“ und verträgt sehr wohl viel Licht, wenn dieses nicht zur Selbsterhöhung und Selbstbespiegelung missbraucht wird.

Dann - so scheint mir - muss dieser brandensteinsche Geist ein Moment großer Schlichtheit, Einfachheit, ja fast kindlichen Naivität besessen haben, um das „Ureinfache“ der Seinsgrundstruktur schauen zu können. Das schließt die messerscharfe Kritik nicht aus, im Gegenteil, doch bleibt diese immer auf jene bezogen, dient jener und verselbständigt sich nicht in einen Zynismus der Vernunft. Hier waltet eine Paradoxie, dessen bin ich mir bewusst, aber sicher bin ich, dass das Sein nicht anders zu fassen ist.

Schließlich müssen in diesem Geist gleichsam Analogien des Seins mächtig gelebt haben: also das einfache Hingesetztsein, das Da-Stehen des Gehalts, das beziehend-bedingende Zusammenhangswesen der Form und die so zusagen liebevoll umfassende Gestaltungskraft der Gestaltung. Man ahnt es schon: Im ersten Moment waltet die Kraft des Willens, im zweiten die Lichtheit des Intellekts und im dritten das Liebesfeuer des schöpferischen Gefühls (später will ich das genauer untersuchen). Und das alles in tiefer Stille, nicht aufdringlich in die Welt hinausposaunt. Wundert man sich da noch, dass dieser Geist verborgen bleibt, von dieser Welt nicht angenommen? Hierin ist er ein typischer Johannesjünger Gottes, der sein Wesen auch nicht auf dem Jahrmarkt der Welt feil bietet.

Und trotzdem bleibt es ein Wunder, dass ein Geist, hineingeboren in das Gestrüpp der Welt wie du und ich, mit achtzehn Jahren die Kraft besitzt, durch das Dickicht hindurch in den Urgrund des Seins zu schauen, der natürlich überall hervorleuchtet, aber vom zerstreuten Auge des Menschen nicht gesehen werden kann. Welche Konzentrierung ins Wesentliche, Einfache, Grundhafte da waltet, ist nur dem nachvollziehbar, der diesen Weg selbst geht. Ohne echte Seinsmeditation bleibt hier alles vergeblich. Und damit lande ich bei mir selber an. Warum begegnete gerade mir dieser Geist? Und warum konnte ich ihn fassen?

5. Eine Erweckung

Weil ich ihn brauchte. Brauchte für zweierlei. Erstens für ein bis dahin, bis zu meinem zwanzigsten Lebensjahre zerbrochenes, weidwundes Leben und zweitens für das, was an übermenschlichen Leid noch auf mich zukommen sollte. Hätte mich die Gnade nicht an den Gral dieser gewaltigsten Wahrheitsquelle geführt, die in der Menschheit bisher aufgebrochen ist, ich hätte das Tal des Todes, das auf mich harrte, nicht durchquert. Das Leid, maßlos schon an der Wiege meiner Geburt wie eine schwarze Wolke, hatte mich tief bereit und empfänglich gemacht, denn am Grunde meines zerstörten Herzens wusste ich, dass ich unrettbar verloren war, durch keine Liebe in dieser Welt heilbar, und also nur durch eine absolute Liebe überhaupt erreichbar. Im spröden Gewand der Philosophie trat sie in mein Leben; an den dürftigen, nüchternen Halm der Erkenntnis hängte ich mein Leben, und das Unglaubliche war, dass dieser dünnste Faden des Geistes standhielt wie ein Stahlseil. Warum? Weil das Absolute hindurchfloss. Weil das Unbedingte ihn geflochten hatte. Natürlich, auch die große Kunst tat ihr Teil, mir das Absolute zu offenbaren - aber hätte mir in dieser gottvergessenen Welt ein solcher Künstler begegnen können, mit solcher Größe und Kraft wie dieser Philosoph. Gab es ihn, konnte es ihn heute noch geben und wenn ja wo?

Allerdings, die erkannte Wahrheit ist wie der Klang einer Domglocke, die direkt über dir schwingt und deine Sinne zu zerreißen droht. Mit Tand und Tändeln ist es dahin; all dein Leben wird Auftrag, Aufgabe, unbekannter, trotzdem unbedingter Sinn. Die schöne Kontingenz, hinter der sich der feige Mensch so gern versteckt, das Alibi seiner Launenhaftigkeit und Bequemlichkeit, war aus den Tiefen des Seins weggeblasen und dahin geflogen, wohin sie gehört: zu mir, in die Welt, so voll von Hohlheit und Lässigkeit. Was tun? Wo war mein Platz? Was wollte der Absolute von mir? Heute weiß ich es: Er wollte mich abhärten für noch größeres, allerschlimmstes, unfassbares Leid - als Zeichen, dass es auch heute noch Hiob gibt; als Zeichen der überragenden Seinsmöglichkeit des Menschen, in der das Weltall zur Nussschale wird; und als Einweihung auf dem Weg zum heilkräftigen Menschen, nicht als ein Magier, sondern als ein Medium der Gnade, weil es selbst nur noch aus Gnade lebt und zu leben vermag. Denn das Leid hat mich vernichtet und an seine Stelle den Thron dessen gesetzt, der allein „gut" ist, allein wirklich Sein hat, jene aufgezeigte Seinsgrundstruktur an und für sich. Doch damit noch längst nicht genug.

Eine Wahrheit, so gewaltig sie sein mag, sie braucht ihre Wasserträger, um in der Welt nicht verloren zu gehen. Vielleicht bin ich derzeit der einzige, der das Brandensteinsche Werk überhaupt noch kennt. Doch ich bin ein Nichts, ein „nobody", die Katastrophe meines Lebens hält mich unten und wird mir niemals einen Platz in der Welt zuweisen können, auf dem ich mit Einfluß, mit gesellschaftlicher Bedeutung wirken könnte. Du kannst so klug wie Salomo sein, wenn du nicht Professor oder Chefarzt oder dergleichen bist, dann glaubt dir

keiner, ja es hört dir überhaupt niemand zu. Menschen nehmen vom Anderen nur das an, was sie selbst schon haben und sie daher bestätigt, oder was sie höher in der sozialen Affenhierarchie steigen lässt. Sie suchen immer sich selbst bzw. noch mehr von sich selbst, am meisten die, die über den Narzissmus der Welt ihre Pamphlete hinaustrompeten. Also trage ich die Perle unbeachtet weiter, in der Zuversicht, dass einer kommen mag, der sie übernimmt und ihr in der Welt mehr Anerkennung wird verschaffen können. Während ich dies tue, versuche ich, das Phänomen und Rätsel des Leidens durch das Zauberglas der brandensteinschen Philosophie hindurch zu betrachten. Bewährt sie sich daran, dann sollte dies eine Beglaubigung für ihre Echtheit und Lebenskraft sein. Nicht wenig dies und immer noch für mich ein Desiderat, da mich schwerste Qualen binden. Denn leider ist das betroffene Organ jenes, das zum Denken unentbehrlich ist, mein Gehirn. Solange hier nicht eine Wendung eintritt, bleibt mein ganzes Leben Utopie und wird scheitern an seiner innersten und besten Möglichkeit. Jetzt wo ich diese Zeilen schreibe, kündigt sich nach 15jähriger Leidenszeit das Wunder dieser Wendung an. Hoffentlich winkt hier nicht Satan mit seiner falschen Fahne. Hiob kann nur Hiob sein, wenn Gott den Satan irgendwann auch in die Wüste schickt. Andernfalls vergiftet er die Gnade mit dem Unsinn des Leidens. Das wäre das Ende Gottes. Aber natürlich, ich weiß es längst, schon die Seinsgrundstruktur ist grundsinnhaft und vollkommen immun gegen jeden Widersinn. Es gibt Leiden, an denen wir zerbrechen; aber es gibt kein Leiden, dem wir uns resigniert beugen müssen. Demut bedeutet nicht, das Leiden gutheißen, sondern sich so tief in seine dunkle Tiefe hineinzubeugen, dass du den Urfunken des Lichts darin schauen kannst. Denn das Dunkel des Leidens lebt vom Licht, das es verdeckt. Güte, Wahrhaftigkeit, Achtung und Liebe sind die Urstrahlen dieses Lichtes, aus denen die Schönheit des Kosmos gesponnen wird. So Gott will, werde ich manches noch dazu beitragen.

6. Der geistesgeschichtlich-epochale Ertrag der Seinsstrukturlehre

Was hat Brandenstein mit seiner Ontologie geleistet? Was dem menschlichen Geist gegeben, was so noch nicht da war? Zunächst ist zu betonen, dass er natürlich nicht von Null anfing. So finden wir die drei Seinsgrundmomente des Gehaltes, der Form und der Gestaltung schon bei Platon und Aristoteles. Doch weder gelang es ihnen, ihre Seinscharakteristik voll zu fassen, noch ihre Position in der Seinsgrundstruktur noch ihren Zusammenhang in der unzeitlichen Seinsentfaltung der Seinsgrundstruktur zu bestimmen. Der Gehalt spielt überhaupt eine kümmerliche Rolle in der gesamten Philosophiegeschichte, so dass die Totik Brandensteins im Grunde völlig neuartig ist. Die Form wiederum wurde zu allen Zeiten zu sehr als Form des Denkens, als Begriffsbildung, als Urteils- und Denklehre, und zu wenig als dem Seienden objektiv zukommendes Seinsstrukturmoment erkannt und gewürdigt. Daher verharrte die Logik zumeist auf dem Niveau einer Lehre vom richtigen Gedankengebrauch. Also auch hier musste Brandenstein die gewaltige Kategorialstruktur der Formenlehre weitgehend neu aufbauen, vor allem in ihrem inneren Zusammenhang, allerdings, wie noch zu zeigen sein wird, wesentlich angeregt durch Akos von Pauler. Und die Gestaltung schließlich, also das quantitative Urmoment, wurde von den Philosophen in der Regel an die Mathematiker delegiert, die zwar immer wieder - so auch im 19. Und 20. Jahrhundert - um eine Grundlegung rangen, aber aufgrund ihrer philosophischen Einengung nicht durchdringen konnten. Die Philosophen wiederum erkannten nicht, dass die Mathematik in ihren Grundstrukturen „urphilosophisch“ ist und beileibe nicht als bloße Rechen- und Messkunst abgetan werden kann. Hier irrte Heidegger gewaltig, und hier ahnten zumindest Platon und Aristoteles die tiefere Wahrheit. Daher war Brandenstein auch an diesem Punkt genötigt, die Seinslehre der Gestaltung bzw. Mathematik originär aufzubauen mit bis heute vollständig verkannten Ergebnissen. Seine Kategorienlehre der Quantität, seine Unendlichkeitslehre, seine Seinsranglehre sind von einer Klarheit, Differenziertheit und Tiefe, dass es einem den Atem verschlägt. Bolzano, Gauss, Husserl u.a. würden sich vor soviel Geist gewiss verneigen. Doch nicht genug damit: Brandenstein vermochte sogar den ontologischen Zusammenhang dieser drei ontologischen Grundwissenschaften aufzudecken, so dass wir wirklich von einer dreigestaltigen, dreiaspektigen Ontologie sprechen dürfen, einer Ontologie mit drei gewaltigen Zweigen, deren Aufzweigungen ins Endlose gehen. Jahrhunderte an Arbeit werden ins Land gehen müssen, um diese Fülle zu erschließen und allgemeineren Bereichen der Wissenschaft zugänglich zu machen.

Die Möglichkeiten, die den Wissenschaften durch diese Ontologie eröffnet werden, kann ich kaum andeuten. Die Lehre von den farbigen Gehalten z.B. könnte endlich tiefgründig und systematisch entwickelt werden, ebenso die Lehre von den subjekthaft-personalen Gestaltungen, das sind die Gefühle. Am Phänomen des Leidens habe ich einen ersten Versuch gewagt, eine spezifische

Ontologie zu entwerfen und ein konkretes Lebensphänomen gleichsam bis in seine Gründe durchzuklären und so seine philosophische Gesamtstruktur zur Anschauung zu bringen. Ein sehr schwieriges und mühsames Unterfangen, von dem ich meine, dass es mir weitgehend geglückt ist. Es gibt nichts, das nicht unter die „ontologische Lupe" genommen werden könnte - das Glück, die Arbeit, der Wille, die Klänge, die Düfte, die Geometrie, der Ausdruck, die Sprache usw. Denn alles ist „des Seins" und alles ist je geordnet, grundhaft und einmalig-spezifisch. Scharen von Wissenschaftlern könnten am Aufbau einer „kosmischen Ontologie" arbeiten, in der alle spezifischen Ontologien ihren Platz und ihre Stellung im ganzen erhalten dürften. Eine unabschließbare Aufgabe, die für die Unendlichkeit des Seins zeugt. Auch das verfehlte Heidegger in fast nicht nachvollziehbarer Weise, wenn er sagte, das Sein sei endlich. Parmenides und Heraklit wussten es besser, auch wenn sie es „nur" intuitiv schauten. Überhaupt aber schauen alle wirklich großen Denker zunächst intuitiv das Wesentliche und arbeiten es dann erst diskursiv aus. Diese Schaukraft war den Philosophen des 20igsten Jahrhunderts überwiegend nicht gegeben. Nicht von ungefähr. Es war ja die Liebe zum Sein (und nicht nur wie bei Nietzsche zum organischen Leben!) verloren gegangen, nein mehr noch, vom Menschen wütend ausgetrieben worden. Und dann geraten wir allerdings in die Enge eines endlichen Gefängnisses, an dem das alte Abendland auch zugrunde gegangen ist. Wer sich ins Endliche einschließt - wie Hitler in seine Welt und in seinen Bunker -, der muss dieses Endliche zerstören, das ist ein geistiges Grundgesetz, das in der potentialunendlichen, alle endlichen Grenzen zu überschreiten genötigten Natur des Menschengeistes wurzelt. Wenn die Welt- und Selbstzerstörung des Menschen ein Ende finden soll, dann nur, wenn er das Un-Endliche in sich wieder entdeckt. Denn nur da ist Ruhe und Rast möglich. Wir sind weit davon entfernt und vielleicht haben wir unseren Naturgrundlagen vorher schon den Garaus gemacht. Auch das wäre „sinnvoll" und zeigte an, dass der Mensch allein aus sich nicht zur rechten Selbstfindung und Selbsteinordnung ins Sein befähigt ist, sondern eines gnadenhaft geschenkten Maßes bedarf, das ihm immer schon mitgegeben ist. Der gewaltige Boom der Psychotherapie bzw. der grassierenden seelischen Störungen ist m.E. der Ausdruck des Verlustes dieses mitgegebenen und zur organischen Entfaltung berufenen Maßes in unserer Selbstwerdung. Wir sind uns selbst verschüttet und rasen in der Selbstzerrüttung. Nicht von ungefähr bilden sich auf diesem Schutthaufen des Lebens Theorien vom Menschen, die behaupten, er sei im Kern ein Krüppel, „psychotisch", fragmentiert, schizoid-paranoisch, ein Monster. Hier spiegelt sich in der Theorie nur, was der Mensch aus sich gemacht hat. In Wahrheit ist der Mensch im Kern und Grund gut gebaut, nur kann ihm auch diese Gewissheit, die alle Menschheitsepochen besaßen, abhanden kommen. Aber auch das bestätigt wieder das Sophokleiische Diktum, das da besagt, „Ungeheuer ist der Mensch und nichts ungeheuerlicher als er." (in: Antigone). Sogar sich selbst zu nihilieren, ist ihm die Freiheit gegeben. Was eine widergeistige Seinsmacht, die die

bodenlosen Sottisen der Neurobiologien dem Hohngelächter preisgibt, die das menschliche Bewusstsein zu einem bloß passiven Beobachter des eigenen Gehirns degradieren wollen! Das Gehirn ist ein braver, tüchtig-bescheidener Diener im Weinberg des Herrn, der zu solchen Maßlosigkeiten, wie sie das Bewusstsein hervorzubringen in der Lage ist, nicht im Traume befähigt wäre. Das Dämonentum läßt sich nicht im Gehirn festmachen, es sei, als Zerstörung desselben.

7. Philosophie als Wissenschaft

Was einst als die Königin der Wissenschaft galt, gilt heute nicht einmal mehr als Magd derselben. Die Philosophie hat sich selbst in eine solch tiefe Krise manövriert, dass sie es vorzog, aus eigenem Antrieb abzudanken und sich aus dem Felde der Wissenschaft zu verabschieden. Nun identifiziert man heute weithin Wissenschaft mit Naturwissenschaft, was doch zumindest die Geisteswissenschaftler empören sollte. Denn sind diese keine Wissenschaftler? Was ist überhaupt ein Wissenschaftler? Lässt sich dies noch angeben? Ich will so kühn sein, es zu versuchen.

Man wird mir wohl noch zustimmen, wenn ich sage, bei der Wissenschaft gehe es um den Erwerb von Wissen, bei einer bestimmten Wissenschaft um den Erwerb eines bestimmten Wissens. Eine konkrete Wissenschaft besitzt also ihren „Gegenstand", d.h. sie bezieht sich auf einen Ausschnitt der Wirklichkeit, aus dem sie ein Wissen gewinnen will. Fehlte dieser Gegenstand bzw. dieser Ausschnitt, dann wäre besagte Wissenschaft gegenstandslos und somit „nichtsbezogen", könnte sich mithin nicht vollziehen. So bezieht sich die Physik auf die vor-biische Welt der Naturdinge, die Soziologie auf gesellschaftliche Verhältnisse und Prozesse, die Biologie auf die Welt der Lebewesen usw.

Zweitens versucht jene Tätigkeit, die sich Wissenschaft nennt, ein Wissen auf eine Art zu gewinnen, die wenigstens prinzipiell jedem vernunftbegabten Wesen zugänglich ist. Wissenschaftlich gewonnenes Wissen soll „allgemein" nachvollziehbar sein und nicht irgendwelchen Idiosynkrasien frönen. Wenn jemand ein Wissen damit begründet, dass „ich es halt so erlebe", so mag das ein echtes Wissen sein, aber bestimmt keine Wissenschaft.

Dieser „allgemeine Vernunftstandpunkt" der Wissenschaft wird in der Regel dadurch erreicht und gesichert, dass eine „Methode" angewandt wird. Darunter versteht man eine Erkenntnisart und einen Erkenntnisweg, der sowohl dem zu erkennenden Gegenstand als auch der zu erkennenden Vernunft gerecht wird, weil er ihnen gemäß ist. Um die Struktur des Benzolringes zu erkennen, muss ich anders vorgehen, als wenn ich die Motive eines Zwangskranken verstehen will. Sowohl die Erkenntnismethode als auch die Art der erkennenden Vernunft unterscheiden sich spezifisch. Natürlich muss die Methode sowohl in sich selbst konsistent, d.h. widerspruchsfrei, als auch in ihrer Anwendung adäquat, d.h. „passend" sein. Mit einem Meter, der eine verworrene Maßeinteilung besitzt, kann man so wenig etwas anfangen wie mit einem gekrümmten oder geknickten Meter.

Damit noch nicht genug. Zwar kann ich mit den bisher genannten Forderungen eine positive Erkenntnis gewinnen, doch ist damit noch nicht die Notwendigkeit oder wenigstens Wahrscheinlichkeit dieser Erkenntnis erwiesen. Dies wird durch den Aufweis der Unmöglichkeit der gegensätzlichen Annahme

erreicht, also durch die so genannte negative oder indirekte Evidenz. Sie beruht immer auf einem Diskurs, z.B. einer Argumentenkette, einem Beweis. Die einfach positive oder direkte Evidenz ist in der Regel eine Schau, also eine intuitive Erkenntnis. Dazu gehört die gesamte Sinneswahrnehmung und die Innenwahrnehmung. Wenn ich sage, ich bin traurig und weiß darum, oder wenn ich feststelle, die Sonne geht unter oder der Kreis umfaßt 360 Grad, dann ist dies eine solche Erkenntnis. Ob aber der Kreis 360 Grad haben muss, ob er nicht vielleicht auch mit 300 Grad konstruiert werden kann, das ist mit bloß intuitiver Schau kaum zu erfassen.

Die Beobachtung ist nun interessant, dass die Philosophie einstens das Verfahren der Gewinnung der positiven und der negativen Evidenz durchaus kannte und anwandte, wenn auch leider nie konsequent, heute aber nicht einmal mehr darum weiß. Soviel wie heute wurde noch nie in der Philosophie spekuliert, d.h. ohne zureichende Begründung eine Behauptung aufgestellt! Philosophen sind heute Essayisten, die ihre Privatmeinungen als allgemeine Weisheiten vermarkten, so dass das Produkt manchmal wie ein abstraktes Tagebuch anmutet. Es ist klar: Mit dem Verlust der Sicherung einer positiven Evidenz durch die negative Evidenz unter Anwendung des Verfahrens der argumentatio ex contrario muss jede Wissenschaft und natürlich auch die Philosophie als Wissenschaft verfallen. Das liegt in der Natur der Sache, d.h. der Erkenntnisnatur des Menschen. Denn das allermeiste Wissen, das wir erlangen können, ist uns eben gerade nicht durch unmittelbare Schau, also durch die alleinige positive Evidenz zugänglich; vieles, ja das Meiste müssen wir uns erschließen, da unsere Vernunft nicht wie die göttliche unmittelbar das gesamte Feld des Seins überblickt und durchdringt. Kein Mensch vermag durch unmittelbare Anschauung die Größe von Wurzel aus 2 zu erfassen (die nämlich ein real-unendliches Verhältnis darstellt), vielmehr müssen wir uns dies kompliziert „herleiten".

Was diese „Herleitungen" betrifft, also die Wege der indirekten Erkenntnis, so entwickelte die Wissenschaft im Laufe der Jahrhunderte eine endliche Anzahl von Methoden, die allerdings selten wirklich in durchgeklärter Weise verstanden und angewandt werden. Sie lauten: Deskription, Induktion, Deduktion, Reduktion, Regression. Brandenstein gelang es, durch seine Ontologie die Verhältnisse der Methoden genauer durchzuklären, und fand, dass die Induktion eine Unterart der Reduktion ist und die „Deduktion" oft missbräuchlich angewandt wird und in der Mathematik, wo sie für gewöhnlich ihren Ort hat, in zwei Formen auftritt, die er Progression und Ingression nennt.

8. Erkenntniswege - der mehrgleisig-koordinierte Vollzug der Philosophie als Wissenschaft vom Sein

Alle Erkenntnis beginnt unausweichlich mit einer *Anschauung oder einem Erlebnis, kurz einer Erfahrung*. Aus welcher Richtung und Quelle die Erfahrung stammt, spielt zunächst keine Rolle, aber im Grunde sind nur drei bzw. vier Richtungen und Quellen möglich:

- die Sinneserfahrung (inklusive der Erfahrung der Leibempfindungen)

- die Erfahrung nicht-sinnlich vermittelter psychischer Gegenstände wie Erinnerungen, Phantasien, Vorstellungen, Entschlüsse, Urteile

- die Erfahrung geistiger oder idealer Gegenstände wie abstrakte mathematische Größen und Gestalten

- und schließlich die reflexive Erfahrung der Selbstvollzüge und Selbstzustände des Erfahrenden selbst, z.B. seine Akte des Aufmerkens, Erinnerns, Urteilens, Wollen, Wählens, Trauerns, Freuens, seine Gestimmtheiten, Begabungen, Erwartungen usw.

Andere unmittelbare Erfahrungsquellen stehen uns nicht offen, darum bilden diese drei bzw. vier Quellen die Basis aller Erkenntnis. Und wie gesagt, handelt es sich dabei um eine unmittelbare Anschauung, ein so zusagen direktes und simultan-ganzheitliches, aber noch wenig differenziertes geistiges Ergreifen eines Sachverhaltes ohne Diskurs und Begründung. Solche Erkenntnis nennen wir darum direkte oder intuitive Erkenntnis.

Was so angeschaut und erschaut worden ist, kann dann beschrieben werden. Das ist der zweite mögliche Erkenntnisschritt. Ein zunächst intuitiv, oft diffus angeschautes Ganzes wird nun in seinen Details und deren innerem Beziehungsgefüge zu erkennen versucht. Das ist im allgemeinen ein analytisches Verfahren. Ich sehe den Sonnenuntergang und beschreibe die Farben der Sonne und der Wolken, den Glanz des Himmels, die dunkelnde Erde usw. Wir können hierbei eine un- oder *vorwissenschaftliche Deskription von einer wissenschaftlichen Deskription* unterscheiden. Die erstere geht weitgehend planlos vor, die zweite versucht, mehr systematisch voranzuschreiten, z.B. von links nach rechts oder von vorne nach hinten oder nach sonst einem Schema. In Wahrheit erfolgt auch die vorwissenschaftliche Deskription nie vollständig planlos, erstens weil der Gegenstand der Erkenntnis mit seiner Struktur eine gewisse Ordnung nahelegt, zweitens weil unsere Vernunft selbst ein Bedürfnis nach Ordnung hat. An Kinderbeschreibungen können wir das schön sehen: Sie beschreiben nicht völlig willkürlich, sondern z.B. nach Kriterien der subjektiven Bedeutsamkeit oder der

Nähe bzw. Ferne der Gegenstände. Die wissenschaftliche Deskription verfügt darüber hinaus über eine Methode, zumindest reflektiert sie ihr eigenes Tun und korrigiert sich, wenn nötig bzw. strebt nach einer Erkenntnisökonomie.

Es ist klar, dass ohne intuitive Anschauung und Deskription jede fernere Erkenntnis ohne Basis bliebe. Auch in der apriorischsten aller Wissenschaften, der Mathematik, muss der Ausgang eine Erfahrung sein, z.B. eine Zahlenvorstellung oder eine angeschaute geometrische Figur. Von nichts aus kann ich nichts konstruieren oder errechnen. Natürlich muss diese Erfahrungsbasis nicht unbedingt die Sinneswahrnehmung sein (weshalb der sensualistische oder positivistische Empirismus sich praktisch selbst widerlegt), es kann auch die Erfahrung idealer Gegenstände oder die reflexive Erfahrung sein. Das absolute Apriori ist unmöglich, weil selbstwidersprüchlich, denn wir finden uns als Wahrnehmende und Denkende immer schon vor, nämlich als Wahrnehmende, Erlebende und Denkende. Dahinter können wir nicht zurück. Ein relatives oder sekundäres Apriori ist allerdings möglich, gerade etwa in der Mathematik oder der mathematischen Physik: Aus der inneren Erfahrung des idealen Gegenstandes 1 z.B. als *einen* Gedanken, *eine* Vorstellung, *ein* Ding, einen Sinnesgegenstand, einen Akt, und dem Wissen der Addition als Konstruktionsverfahren kann ich die Reihe der ganzen Zahlen endlos aufbauen, und zwar ohne auf eine weitere Erfahrungsquelle zurückgreifen zu müssen.

Auf Anschauung und Deskription folgt die Analyse: Ein Gegebenes (das immer zugleich ein Genommenes ist!) wird erstens in seine Teile, Momente, Aspekte, Dimensionen etc. aufgegliedert, um dieselben dann zweitens in ihrem autochthonen oder immanenten Zusammenhang zu erfassen bzw. „nachzuzeichnen". So sehe ich im Falle des Sonnenunterganges z.B. die Sonne den Horizont berühren, die letzten Strahlen die Wolken von unten beleuchten usw. Was ich sehe, sind also Einzelheiten und deren Verhältnisse. Die Verhältnisse wiederum implizieren ein Bedingungsgefüge, wie z.B. dieses: Wenn die Sonne die Wolken von unten anstrahlt, dann leuchten diese farbig, z.B. rot auf. Leider nennt man das „Kausalität" und meint damit, die Sonnenstrahlen seien die generative Ursache für das Rot der Wolken - das aber ist falsch! Denn sie sind nur die Bedingung, eine notwendige Bedingung zwar, aber nicht einmal eine zureichende. Denn die Rotfärbung ist mindestens genauso von den Luftverhältnissen und den Wolkenbildungen selbst abhängig. Viele Bedingungen müssen zusammen kommen, damit das Rot entstehe. Wer oder was das Rot als Rot erzeugt, das können wir weder durch Anschauung noch durch die deskriptive Bedingungsanalyse eruieren. Erst das regressive Verfahren wird uns darüber Aufschluß geben.

Da wir im Falle der Bedingungsanalyse ein gegebenes Ganzes (nicht Vollständiges!) in seine Einzelelemente und deren Verhältnisse aufgliedern, wird diese Erkenntnismethode zurecht *„reduktive Analyse"* genannt. Bei der vollständigen Reduktion gliedern wir das Ganze so weit auf, dass Elemente oder

Momente übrig bleiben, die keine weitere Analyse mehr zulassen. In den meisten Fällen der Wissenschaft ist sie nicht durchführbar, manchmal aber schon. Ein ideales Dreieck lässt sich nahezu vollständig reduzieren, und damit gleichsam in seiner immanenten Gesamtstruktur durchleuchten. Die letzten Elemente sind immer Grundelemente, und also philosophischer Natur, z.B. die drei Strecken des Dreieckes als Strecken oder das Punktkontinuum einer Strecke bzw. ein Punkt selbst wie der Eckpunkt oder ein Winkel.

Diese Art der Reduktion hat nichts mit dem modernen Sprachgebrauch zu tun, der kritisch oder sogar pejorativ den Umstand geißelt, dass ein Wissenschaftler ein komplexes Gebilde durch seine weniger komplexen Teile zu erklären versucht. Das ist im Grunde gedankenlos. Denn dadurch, dass ich alle und die letzten Teile des Dreieckes kenne, habe ich noch längst nicht die Potenz und das Gesetz erfasst, welche aus den Teilen die Gesamtgestalt des Dreieckes bilden. Die recht gebrauchte Reduktion ist also immer in eine „synthetische" Gesamtschau eingebettet, die identisch ist mit der anfänglichen intuitiven, aber noch nicht gegliederten Gesamtanschauung. Diese bleibt bei aller Analytik im Hintergrund stehen und differenziert sich nur in sich, wird klarer, durchsichtiger, verständiger. Das anfänglich geschaute, aber noch undifferenzierte Dreieck wird zu einem Dreieck, dessen innere Gesetze offenbar werden.

Akos von Pauler spricht von autonomen Sätzen, wenn wir Elemente reduzieren, die fundamental sind, und von heteronomen Sätzen (1925, 1929), wenn wir Elemente beschreiben, die noch durch Anderes bedingt sind. Die autonomen Sätze bzw. deren Urteilsgehalte sind demnach selbstbedingte Sachverhalte. Dazu gehören die mathematischen Urkategorien der Ganzheit, Gleichheit und Einheit, die jede selbst als je solche Kategorie wieder ganz, (mit sich) gleich und eins ist.

Von größter Bedeutung aber ist, dass sich diese reduktive Analytik stets im Horizonte der Erfahrung bewegt, also „phänomenologisch" ist. Sie macht keine Aussagen über Gegenstände, die die Erfahrung transzendieren. Das vermag erst eine andere Methode. Also auch die autonomen Sätze sind in gewisser Weise noch Erfahrungssätze, können unmittelbar am Erkenntnisgegenstand „abgelesen" werden. Um ihre Autonomie aber wissenschaftlich zu erweisen, bedarf es eines Diskurses, der über bloße Anschauung hinausgeht. Wir führten ihn bereits als argumentatio ex contrario ein: Ich versuche die Autonomie eines Satzes zu bestreiten und prüfe, ob dadurch eine Inkonsistenz entsteht, die meine Bestreitung selbst aufhebt. Also: Ich sage z.B., die Einheit, die jede Vielheit auch als Vielheit eins sein lässt, ist selbst nicht einheitlich. Wenn dies gilt, dann ist keine Vielheit eins, und also ist auch dieser mein Satz kein Satz, weil *nicht ein* Satz, sondern eine unbenennbare, ja nicht einmal vorstell- oder denkbare, so zusagen ins Wirre und Unendliche zerstückelte Vielheit. Das ist ein offener Selbstwiderspruch, der das Denken selbst aufhebt, und also ist jene Aussage in sich unmöglich.

Von der reduktiven Analyse ist der Schritt zur *Induktion* nicht weit, ja sie erweist sich als ein Spezialfall von jener. Bekanntlich beschreibt sie den Prozess vom Einzelnen zum Allgemeinen oder genauer: Im Vergleich vieler einzelner Sachverhalte oder Ereignisse erkenne ich analytisch ein übergreifendes gemeinsames Gesetz. Ein Apfel fällt aus der Hand auf die Erde; eine Birne auch; eine Feder auch, eine Eisenkugel auch. Alle - gleich wie groß und schwer sie sind - kommen auf der Erde gleichzeitig an (wenn wir vom Luftwiderstand absehen). Und eben daraus kann ich ein Gesetz ableiten, das jedem Fallereignis zu eigen ist und „allgemein", besser „vielgemein" gilt. Denn natürlich kann ich nicht apriori ausschließen, dass irgendwo anders ein Gegenstand nicht auf die Erde fällt, sondern sich vielleicht anders verhält. Der Geltungskreis induktiver Gesetze ist also immer nur so weit ausgedehnt wie die untersuchten Einzelereignisse. Darüber hinaus haben sie stets nur hypothetischen Charakter: Zwar ist es wahrscheinlich, dass die Fallgesetze im ganzen Universum gleich gelten, aber notwendig ist es nicht.

In jedem Fall ist die Induktion eine reduktive Analyse, denn sie erkennt in einer Vielheit von Einzeldingen ein gemeinsames Gesetz und arbeitet dieses aus jenen gleichsam heraus. Das darf in keinem Fall als Synthese gehandelt werden, da sonst große Verwirrungen entstehen. Und doch ist bei dieser besonderen Form der reduktiven Analytik eine Synthese am Werk! Welche? Nun, wir müssen ja von Einzelding zu Einzelding - degressiv-synthetisierend - voranschreiten, alle diese Einzeldinge zusammenhalten und überschauen, um dann aus ihnen das gemeinsame Gesetz analytisch herauszulösen. Dieses Voranschreiten, Zusammenhalten und Überschauen war bei der ersten Form der reduktiven Analyse so nicht vorhanden, da verblieben wir in den Grenzen eines gegebenen und intuitiv, d.h. mit einem Blick erfassten Ganzen. Im Falle der Induktion muss das Ganze, das dann das allgemeinere Gesetz sehen lässt, erst degressiv, d.h. durch tätiges Voranschreiten „geschaffen" werden, eben z.B. durch das Ergreifen eines Apfels, dann einer Birne usw. Hier waltet Synthetik, die die induktive Analytik erst ermöglicht, aber keineswegs leistet. Darin irrte Kant mit seiner Urteilslehre, weil er die Synthetik fälschlicherweise in das Urteil selbst verlegt - sie geht aber dem Urteil voraus, das selbst immer nur analytisch ist. Kants Beispiel für ein synthetisches Urteil in der Einleitung seiner „Kritik der reinen Vernunft" (1878) ist: „Der Körper ist schwer." Und er meint, dass das Prädikat der Schwere dem Subjektbegriff „Körper" erst sekundär beigelegt wird, da ja der Körper nur als solcher nicht schwer ist bzw. schwer sein muss wie z.B. ein bloß gedachter Körper. Letzteres ist gewiss richtig, und doch irrt Kant im ersten Teil des Satzes. Warum? Weil natürlich die Schwere nur von jenem Körper ausgesagt werden kann und darf, der tatsächlich unter der Wirkung der Gravitation steht und also tatsächlich schwer ist. Das Urteil: „Der Körper ist schwer." wäre ja falsch, wenn es sich um einen bloß idealen Körper handelte. Dies erhellt, dass ein Urteil immer nur dann vorliegt, wenn im Urteilsprädikat etwas benannt wird, das dem

Urteilssubjekt zu eigen ist und eben deswegen von diesem ausgesagt werden kann. „Etwas aussagen“ ist aber immer ein analytisches Geschehen. Vom gravitativ schweren Körper sage ich seine Schwere aus – dann ist das Urteil richtig. Ein Urteil dagegen, in dem vom Urteilssubjekt etwas ausgesagt wird, was in ihm gar nicht liegt, ein solches Urteil ist falsch und zerstört die Urteilsstruktur. Synthetische Urteile sind damit in sich unmöglich.

Und doch findet eine Synthese statt, das spürte Kant durchaus, aber eben nicht im Urteil, sondern *davor*! Warum und wie? Dadurch, dass im Naturgeschehen das körperliche Sein mit der Anziehungswirkung verbunden, verschmolzen wird – das ist die reale Synthese als die Grundlage für das analytische Urteil: „Dieser Körper, z.B. mein Fahrrad, ist schwer. Andere Körper, wie meine räumlichen Vorstellungen, sind nicht schwer.“

Jedem Induktionsurteil geht eine *empirische Aquisition* voraus: Vieles Einzelne wird synthetisch beobachtet und gesammelt, um dann daraus ein allgemeineres Gesetz zu ziehen. Aufgrund dieser Tatsache sind Induktionsurteile immer nur begrenzte und damit hypothetische Urteile – morgen könnte ein Gegenstand angetroffen werden, an dem jenes aufgefundene Gesetz keine Gültigkeit hat. Alle bisherigen Dichter reimten, also könnte man ein Reimgesetz aufstellen. Nun findet sich ein Dichter, der nicht reimt, und schon wäre eine allgemein beanspruchte Geltung des Reimgesetzes aufgehoben. Analoges finden wir in der Natur.

Fast jedes Lehrbuch der Methodenlehre stellt der Induktion die *Deduktion* gegenüber und behauptet, dass diese im Gegensatz zu jener vom Allgemeinen auf das Einzelne schließe bzw. das Einzelne aus dem Allgemeinen ableite. Ist das wirklich so? Leicht erweisbar nicht. Es gibt keine Möglichkeit, aus einem Allgemeinen ein Einzelnes herzuleiten. Aus dem Begriff „Mensch“ kann ich den noch allgemeineren Begriff „Lebewesen“ herausanalysieren, aber nicht den weniger allgemeinen Begriff „Europäer“; aus dem Gravitationsgesetz kann ich nicht ableiten, ob und wann irgendwo ein Apfel zu Boden fällt. Wie kommt es zu dieser seltsamen Methodenverwirrung? Letztlich gründet sie in der ungenügenden ontologischen Verortung der Mathematik. Denn für gewöhnlich hält man die Deduktion für ein mathematisches Verfahren.

Bei der Deduktion im mathematischen Sinne handelt es sich um ein Verfahren, das aus einem reinen Quantitativum ein anderes Quantitativum ableitet. Darum kommt sie sowohl in der Arithmetik als auch in der Geometrie vor, und außerdem können beide Wissenschaften algebraisch verallgemeinert werden. Wählen wir Beispiele: 7+5=12; das ist das berühmte Beispiel, das Kant in der Einleitung seiner Kritik der Reinen Vernunft verwendet, um ein so genanntes apriorisches synthetisches Urteil vorzustellen. Handelt es sich hier wirklich um ein Urteil? Und wenn ja, ist es analytisch oder synthetisch? Und worin besteht die Synthese? Worin die Deduktion oder Konstruktion?

Nun, zunächst werden zwei Quantitäten, die 5 und die 7, die an sich nichts miteinander zu tun haben, durch den Akt der Addition zusammengenommen, zusammengestaltet. Das ist zweifellos eine Synthese, und gewiss kein Urteil. Denn vor der Addition kann ich nicht sagen, 7 ist 12 oder 5 ist gleich 12. Habe ich aber nun die 5 und die 7 zusammengenommen, zusammengezählt, also quantitativ-additiv ineinsgestaltet, dann kann ich daraus ableiten, dass ihre neue Quantität mit der 12 gleich ist. Dies darf ich natürlich erst behaupten, wenn ich die Gleichheit von 12 mit der 5+7 erkannt habe, wenn ich also verstanden habe, dass in der Summe (5+7) die 12 drinsteckt. Und also ist die Behauptung, 5+7=12 ein Urteil, und zwar ein analytisches Urteil! Denn im Subjekt (5+7) ist etwas enthalten, was ich dann im Prädikat (12) aussagen kann, also aus dem Subjekt vorher herausholen muss, analytisch herausholen. Welches Verfahren liegt dann aber vor? Gewiss keine Induktion – aber was dann? Als Urteil handelt es sich um eine Art mathematischer Reduktion, der allerdings eine Synthese, wie gesehen, vorausgeht, die Brandenstein treffend *„Progression“* oder progressive Zusammen- bzw. Ineinsgestaltung (Grdlg. d. Phil., Bd. 2, 1970) nennt, und zwar von der additiven Art. Das gegenläufige oder ingressive, d.h. zurückgestaltende Verfahren wäre die *Ingression*, im Beispiel 12-5=7 und 12-7=5. Dieses Hin und Her zwischen Progression und Ingression ist nur in der Mathematik möglich (und gerade nicht in der Logik!), und sehr oft bietet die Ingression – wie hier – eine Alternative. Ähnlich kann die ingressive Wurzelziehung aus 4 sowohl 2 als auch –2 ergeben.

Progression und Ingression sind typisch quantitativ-mathematische Verfahren, die man beide als Deduktion oder eigentlich besser „Konstruktion“ bezeichnen kann. Wie das Beispiel klar zeigt, wird aber niemals aus einem Allgemeinen ein Konkretes abgeleitet oder umgekehrt, denn (5+7) ist nicht mehr oder weniger allgemein als 12 und umgekehrt. Quantitäten sind vielmehr immer konkret-einzeln, wenn auch qualitativ leer. Eine allgemeine 2, eine allgemeine Linie usw. ist ein Unbegriff. Rechnen, zählen, konstruieren können wir nur mit einzelnen Quantitäten, selbst wenn wir sie algebraisch abstrahieren.

Kurzum: Eine Deduktion im Sinne, wie sie Spinoza verstand, also eine Ableitung von Einzelnem oder Relativem aus einem Absoluten, Allgemeinen ist seinsunmöglich und denkunmöglich. Nur der umgekehrte Weg ist beschreitbar: Aus einem gegebenen Konkretum können wir allgemeinere oder allgemeine Strukturen herauslösen und als Abstraktum formulieren. Das aber ist ein typisch reduktiv-logisches und kein mathematisch-konstruktives Verfahren.

Trotzdem kann die Mathematik aufgrund reiner Konstruktion oder Berechnung Aussagen über die konkrete Welt machen, ohne empirisch sich versichert zu haben. Beispiel: Aus der Gültigkeit der Keplerschen Gesetze im Sonnensystem gelang es Astronomen im 19. Jahrhundert gleichsam „mit Notwendigkeit“ die bisher unbekannte Existenz von zusätzlichen Planenten im Sonnensystem „abzuleiten“. Wie war das möglich? Nun, zum einen durch

Beobachtung, zum anderen durch die Annahme, dass ein festgestelltes Gesetz wie das von Kepler im gesamten Sonnensystem gilt (was keineswegs notwendig ist!). Unter dieser Annahme nun hätten sich die bekannten Planenten anders bewegen müssen – und also muss es einen Einflussfaktor, ein gravitatives Feld, geben, was die empirisch verifizierte Abweichung der Umlaufbahnen der bekannten Planenten erklärt. So fand man den Neptun und den Pluto. Die erfahrungsunabhängige mathematische Berechnung geht dabei nicht völlig unempirisch vor – jene Abweichung muss ihr empirisch vorgegeben werden. Und außerdem muss sie sich auf eine Hypothese stützen, die letztlich nur empirisch gesichert werden kann, die Hypothese eben, dass die Gravitations- und Bewegungsgesetze im gesamten Sonnensystem oder gar Weltall Gültigkeit haben. Dennoch fragt sich, wie die Physik ihre Rechungen partiell unabhängig von der Empirie anstellen konnte? Nun, letztlich weil die mathematischen Gesetze (ich meine nicht die Naturgesetze, sondern die Gesetze der Addition, Division usw.) in sich selbst notwendig gelten und sowohl unser Denken als auch die Erfahrungswelt der Dinge absolut bestimmen. Dass 2+3=5, gilt genauso für zwei und drei Gedanken wie für zwei und drei Atome. Und eben dies ermöglicht die partiell (nie absolut!) apriorischen Deduktionen oder Konstruktionen, die entweder progressive oder ingressive Gestaltungen sind. In seiner Philosophie der Mathematik hat dies Brandenstein tiefgründig und hochdifferenziert ausgeführt (1970).

Brandenstein hat den kaum überschätzbaren Fund gemacht, dass jeder Seinsgrundart, also jedem Aspekt der Seinsgrundstruktur – dem Gehalt, der Form und der Gestaltung – je eine eigene Seins- und damit Entfaltungs- und Erkenntnisweise, d.h. Modalität, eigen ist. So werden Gehalte, z.B. Farben oder auch Handlungen einzeln und frei *gesetzt*, und zwar, wenn zeitlich, nacheinander oder degressiv von einem übergeordneten setzungsfähigen Kraftwesen. So setzen wir oder besser je ich meine Gedanken, Phantasien, Vorstellungen, Handlungen je als solche degressiv von mir, von meiner Kraftfülle her nacheinander oder auch parallel mir gegenüber; das Ich kann als solches in dieser Reihe nicht stehen, sondern überschaut sie ranghöher zusammenfassend.

Die Gestaltungen als die Welt der Quantitäten wird dagegen progressiv und ingressiv *gestaltet, deduziert und konstruiert, niemals gesetzt*. So kann ich ein dreieckiges Blatt endlos umfalten, umkonstruieren und alle möglichen neuen Figuren hervorbringen; diese Umgestaltungen stehen unter der Seinsmodalität der Möglichkeit, nicht der Freiheit (wie im Falle der Gehalte), und daher wirkt hier ein Prinzip der Bindung und Begrenzung. 3+5 ist alleinmöglich 8, aber Wurzel aus 4 ist zweimöglich 2 und –2.

Die Formen dagegen werden weder gesetzt noch gestaltet oder konstruiert, sondern analytisch aus anderen, in der Regel komplexeren Formen herausgelöst: Jede Unterordnung ist eine Ordnung, aber nicht umgekehrt. Jede

Entsprechung ist eine Beiordnung, aber nicht umgekehrt. Jede Kette ist eine Nachordnung, aber nicht umgekehrt.

Die Formen erkennen wir durch eine reduktive Analyse oder analytische Reduktion. Sokrates ist ein Athener, der Athener ein Grieche, der Grieche ein Europäer, der Europäer ein Kaukasier, der Kaukasier ein Mensch, der Mensch ein Lebewesen, das Lebewesen ein kosmisches Gebilde usw. Wir erkennen: Während die Gehaltsetzung immer degressiv voranschreitet, so zusagen Zukunft eröffnet und schafft, schreitet die Formerkennung reduktiv zu den allgemeineren Vorbedingungen der Form zurück, gleichsam in die Vergangenheit hinein (die natürlich in der Gegenwart als Bedingung des gegenwärtigen Gebildes mitgegeben ist). Die Gestaltungen dagegen, die als dritte Seinsgrundart den Gehalt und die Form in sich befassen und vereinigen, weisen bezeichnenderweise beide Möglichkeiten, aber natürlich in ihrer gestaltend-quantitativen Seinsart auf: als Progression vorwärts zu den Folgegestaltungen, als Ingression rückwärts zu den Vorgestaltungen. Eine wunderbare Seinsordnung und Seinsschau, die tiefster Schönheit nicht entbehrt!

Die logisch-reduktive Analyse kann nun aber interessanterweise erweitert werden, und zwar auf einem Wege, der die Anschauung transzendiert und die Möglichkeit eröffnet, transempirische Gegenstände streng begründend zu erfassen. Dies nennt Brandenstein die *logisch-regressive Analyse*. Auch sie ist analytischer Natur, auch sie schreitet von einem Gegebenen zu dessen wahrscheinlichen, möglichen oder notwendigen Seinsvoraussetzungen zurück, aber nun zu solchen Seinsvoraussetzungen, die sich der Empirie entziehen! Damit wird sie zur *metaphysischen Erkenntnismethode katexochen*.

Es ist eigenartig, dass diese Methode von Kant selbst und seither von fast allen Denkern geleugnet wird, obwohl schon zu Kants Zeiten in der Mathematik fleißig davon Gebrauch gemacht wurde. Einfaches Exemplum: Die Frage, ob die Diagonale eines Viereckes mit den Seiten 1 endlich abmessbar ist, lässt sich empirisch nicht lösen. Rein mathematisch, d.h. durch einen Beweis, lässt sich aber erweisen, und zwar mit Notwendigkeit, dass diese Diagonale – die Wurzel aus 2 entspricht – unmöglich eine rationale Zahl sein kann, sondern eine „irrationale“, d.h. durch ein überendliches Verhältnis bestimmte Größe sein muss. Diese Größe lässt sich weder empirisch in der Natur messen noch vorstellen, sondern nur „denken“, das aber mit Notwendigkeit. Anschaulich drücken wir dies damit aus, dass wir sagen, Wurzel 2 als Dezimalzahl habe hinter dem Komma unendlich viele Stellen. Also eine Größe, die unser vorstellendes Denken absolut transzendiert. Und trotzdem ist der Beweis richtig und trotzdem machen wir eine echte, aber eben eine metaphysische Erkenntnis! Kant irrte also mächtig. Aber er irrte auch sonst. Denn nach Berichtigung seiner nachweisbar falschen Urteilslehre und der Korrektur seiner Antinomien lässt sich sehr wohl zeigen, dass metaphysische Erkenntnisse gewinnbar sind. Wie aber nun? Eben mittels der regressiv-logischen Analyse.

Dieses Erkenntnisverfahren beginnt immer mit einem erfahrungsmäßig nicht leugbaren Sachverhalt, z.B. mit der Tatsache, dass es Veränderung gibt (sicher in mir und sehr wahrscheinlich außer mir). Von dieser „Urtatsache" aus fragt nun diese Analyse zu den notwendigen Seinsvoraussetzungen dieser Urtatsache zurück, also zu den Bedingungen, ohne die hier die Veränderung als Veränderung nicht bestehen könnte. Dieses Zurückfragen bedient sich der argumentatio ex contrario und stützt sich im Letzten auf den logischen Satz von der Identität bzw. auf den wissenschaftsheoretischen Satz vom (unmöglichen) Selbstwiderspruch: Etwas, das ist, kann nicht zugleich und in derselben Hinsicht nicht oder anders sein. Natürlich schließt dieser Satz nicht die Veränderung aus, was dann ermöglicht, dass etwas, das jetzt so ist, dann anders ist. So versuchte man ja den Satz vom Widerspruch bzw. die Logik des Aristoteles zu widerlegen, was widersinnig und ungerecht ist, da Aristoteles damit völlig missverstanden, ja verzerrt wird. Im übrigen setzt die so genannte dreiwertige Logik sogar die zweiwertige Logik voraus, das ist leicht erweisbar.

Mit der Anwendung des Satzes vom Widerspruch in der argumentatio ex contrario wird eine (vermutete) positive Evidenz durch den Erweis der negativen Evidenz wissenschaftstheoretisch gesichert. Ich sage z.B.: Ich erlebe Veränderung, Wandel, Werden. Das ist unleugbar, weil auch die Leugnung, z.B. als Abfolge von Wörtern und Gedanken, ein Werden impliziert. Aus dieser Erfahrung schließe vermutungsweise, dass das Werden einen Anfang hat, aber sicher weiß ich das nicht. Nun, dann setze ich einmal voraus, alles mögliche Werden könne anfanglos sein und ich versuche, diesen Gedanken gedanklich und argumentierend durchzukämpfen. Finde ich als Ergebnis einen Sachverhalt, der mit der unleugbaren Tatsache des erlebten Wandels nicht vereinbar ist, dann muss die Hypothese, dass das Werden anfanglos sein kann, falsch sein und notwendig ihr Gegenteil wahr. So ungefähr läuft der Beweisgang ab. Später werde ich ihn konkret vorführen, da es sich um den metaphysischen Grundbeweis handelt, der den Grundbau der Welt offenbart.

Mir scheint es evident, dass über die vorgestellten Erkenntniswege grundsätzlich keine weiteren mehr denkbar sind. Warum? Nun, die einen bewegen sich im Hier und Jetzt, so die Intuition (die unmittelbare und ganzheitliche, meist noch undifferenzierte Anschauung), die Deskription, teilweise auch die Degression und die reduktive Analyse. Doch schon die Degression schreitet in die Zukunft voran (wo es natürlich nie sichere Erkenntnisse geben kann); die Reduktion geht zurück, zumindest in die einfachere Struktur eines gegebenen Sachverhaltes. Und die regressive Analyse schreitet über den gegebenen Sachverhalt hinaus, entweder in die Vergangenheit, in eine höhere Gegenwart oder sogar in die Ewigkeit. Wenn wir erweisen können, dass dem aktuellen Zeitgeschehen ein erster Anfang vorausgegangen sein muss, dann schreiten wir in eine empirisch nicht direkt zugängliche Vergangenheit zurück; wenn wir erkennen, dass ein Erinnerungsbild, was jetzt gerade aufkommt, ein Bewusstsein voraussetzt,

das dieses Bild irgendwie und irgendwo (im „Unbewussten“) gespeichert haben muss, dann überschreiten wir den gegebenen Gegenstand, hier die Erinnerung, hin zu einer höheren, selbst noch zeitgebundenen, wenn auch anderszeitlichen Gegenwart. Und wenn wir beweisen können, dass aller zeitliche Anfang ein unzeitliches Sein voraussetzt, das sich gar nicht wandeln kann, dann sind wir über alle Zeit regressiv-analytisch-logisch zurück- oder besser hinausgeschritten. Die mathematische Methode schließlich kann in die Zukunft und in die Vergangenheit hinein „konstruieren“ oder rechnen.

Man sieht, unsere Methoden decken sowohl alle Zeitekstasen als auch die Sphären des Endlichen, Potentialunendlichen (Endlosen) und des Aktual-Unendlichen ab. Und schließlich walten in allen Methoden der Seinsart entsprechend die drei Seins- und Denkmodalitäten der Freiheit (des gehaltlichen Setzens), der Notwendigkeit (des formhaften Bedingens) und der Möglichkeit (der quantitativen Gestaltung). Was sollte es darüber hinaus im Grundlegenden an Methodik, d.h. an „Wegung“ noch geben können? Jede weitere grundlegende Methode besäße ja keine Verwurzelung in der dreifaltigen Seinsgrundstruktur von Gehalt, Form und Gestaltung und wäre also „seinsungegründet“ und damit seinsunmöglich. Das sollte als Argument genügen, soll aber keineswegs weitere, dann allerdings spezifischere Erkenntnismethoden ausschließen.

9. Biografische Fragmente

Der Grundton dieses Kapitel ist im Gegensatz zur aufschwingenden Anfangsdynamik meines Aufsatzes traurig. Nur das Kapitel, das die Rezeptionsgeschichte des Brandensteinschen Werkes behandelt, ist noch beklagenswerter gestimmt. Der Grund ist einfach: Es gibt keine biografische Annäherung[4] an Person und Werk Bela von Brandensteins, ja schlimmer noch, sie wurde mir, der ich dazu sehr geneigt war, regelrecht verweigert. Zwischen 20 und 30 Mal habe ich seinen Sohn, einen Juristen in Saarbrücken, kontaktiert, schriftlich und telefonisch, um Material für eine Kurzbiografie zu sammeln. Dabei erfuhr ich auch von einem Nachlass, den mir Herr Johannes von Brandenstein sogar zur Durchsicht geben wollte, um zu prüfen, was davon für eine eventuelle Veröffentlichung von Wert wäre. Mehrmals versprach er mir, mich zu besuchen (von mir wollte er nicht besucht werden); mehrmals versprach er mir, Unterlagen zu schicken, gab sich immer freundlich und entgegenkommend, allerdings dabei stets eine Atmosphäre der Dringlichkeit, Hetze und Unzeit vermittelnd, um schließlich im Endeffekt alles im Sande verlaufen zu lassen. Nach Jahren kam ich 2004 nochmals auf ihn zu, und wieder spielten sich die gleichen unwürdigen Szenen ab. So muss ich schließen, dass er mir unbekannte Gründe hat, die Zusammenarbeit zu meiden, aber nicht Herz genug hat, dies offen zu sagen. Das ist sehr bedauerlich und zieht einen großen Verlust nach sich. Denn die Zeitgenossen, die den großen Philosophen noch erlebten, werden bald ausgestorben sein.

Somit kann ich mich nur auf das Material stützen, das Brandenstein selbst zurück gelassen hat.[5] Denn in weiser Voraussicht hat er sein Leben und seinen philosophischen Werdegang selbst in kurzem Überblick dargestellt.

Bela Freiherr von Brandenstein wurde am 17. März 1901 in Budapest geboren. Sein Vater, Albert Freiherr v. Brandenstein, geboren in Ödenburg am 16.7.1874, gestorben in Budapest am 18.3.1946, ein Offizier, diente zuletzt als Oberst in der österreichisch-ungarischen, nach 1918 in der ungarischen Armee.

Der Großvater von Bela von Brandenstein stammte aus Sachsen, geb. in Pretschendorf am 1.10.1826, trat später in seinem Leben aus unbekannten Gründen in die österreichische Armee ein und heiratete in Ungarn Antonie de Csonky. Er starb in Ödenburg am 24.2.1876.

Die Mutter von Bela v. Brandenstein, Magdalena, auch Leonie gerufen, war die Tochter des bekannten ungarischen Rechtsgelehrten und zweiten

[4] Kürzlich erfuhr ich, dass zum Hundertsten Geburtstag des Philosophen in Budapest eine Gedenkfeier stattgefunden habe und eine Gedenkschrift verfasst wurde, leider nur in ungarisch. Ich kann also nicht aufgreifen, was dort an biografischem Material möglicherweise zusammengetragen und vorgestellt wurde.

[5] Mittlerweile (2004) konnte ich es, dank Frau Maria von Jahn-Brandenstein, Herrn Christian von Brandenstein und Frau Krozewski, um einiges erweitern.

Präsidenten des obersten ungarischen Gerichtshofes Bela Vavrik und der Leonie de Boroviczeny, sie wurde am 12.6.1877 in Erlau, Ungarn geboren und starb in Budapest am 16.1.1946.

Als das Regiment des Vaters Albert für einige Jahre nach Wien verlegt wurde, lebte die Familie dort von 1906-1911, d.h. Vater, Mutter und ihre beiden Söhne, Bela und Julius. Bela durchlief in Wien drei Klassen einer wiener Grundschule; parallel dazu absolvierte er eine Privatschule in Budapest.

Ab 1911 wieder in Budapest besuchte er das Gymnasium, erwarb 1919 das Abitur und wurde - nach einigen Ablösungskämpfen mit dem Vater, der den Entschluss des Sohnes nicht gutheißen konnte - nach acht Semestern an der philosophischen Fakultät der Universität Budapest zum Dr. phil. promoviert. Sein philosophischer Lehrmeister war der bedeutende Logiker und Metaphysiker Akos von Pauler, Präsident der ungarischen philosophischen Gesellschaft, Lehrstuhlinhaber an der philosophischen Fakultät der Universität Budapest.

Im Wintersemester 1924/25 und Sommersemester 1925 erhielt Bela das Stipendiat des im ungarischen Staatsbesitzes befindlichen Collegium Hungaricum in Berlin und immatrikulierte dort an der Universität, wo er mit den Professoren Eduard Spranger und Romano Guardini in persönliche Beziehung trat und durch die fördernde Vermittlung Sprangers zunächst den ersten, dann den dritten Band der „Grundlegung der Philosophie“ (1926, 1927) mit der Unterstützung der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft im Verlag Max Niemeyer Halle erscheinen lassen konnte.

Am 1. September 1925 wurde er zum Büroleiter des Generalsekretariats der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, habilitierte 1927 und begann im Wintersemester 1927/28 als Privatdozent philosophische Vorlesungen an der philosophischen Fakultät der Universität Budapest zu halten.

1929 wurde er, 28 jährig, in derselben Fakultät zum beamteten außerordentlichen und 1934 zum ordentlichen Professor ernannt.

Von 1938-44 fungierte er als Präsident der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft; außerdem wurde er Mitglied der Sankt-Stefans-Akademie in Budapest.

Im März 1944 verließ er vor der anrückenden russischen Armee Stalins Budapest, durchquerte in einer abenteuerlichen Flucht auf einem Pferdewagen Österreich und die Schweiz mit seiner Familie und lebte bis Herbst 1948 im Vorarlberg, Feldkirch, wo er seine philosophische Arbeit fortsetzte und zum Teil publizierte. Außerdem hielt er in einem Gasthofe und privat viele Vorträge.

Im Herbst 1948 erhielt er einen Ruf an die damals gegründete Universität des Saarlandes, den er annahm.

Nach 41 Semestern in Saarbrücken und dem Erreichen des 68. Geburtstages wurde Bela von Brandenstein am 1.4.1969 emeritiert. Seither hält er Gastvorlesungen und Gastvorträge und setzt seine schriftstellerischen und publikatorischen Tätigkeiten fort. Am Ende dieser meiner Arbeit lässt sich die

Liste seiner Publikationen einsehen, die fast bis an sein Lebensende reicht. Von der früh, Anfang 20ig begonnenen, Ende 20ig vollendeten „Grundlegung der Philosophie“ abgesehen, veröffentlichte Brandenstein nahezu jährlich und oft mehrfach.

Seit 1929 ist Bela v. Brandenstein mit Magdalene de Dessewffy verheiratet. Aus dieser Ehe gingen fünf Kinder hervor, vier Töchter und ein Sohn. Von 1954 an verbrachte er den Sommer überwiegend im Tessin am Luganer See, wo ich ihn mehrmals besuchte, und seit Ende 1969 die Wintermonate in München. Er starb 1989 in Saarbrücken, wohl nach einer Oberschenkelfraktur und nach kurzer Krankheit. Ich erfuhr dies, als ich in Italien in Bose bei Turin lebte und selbst schwer krank war. Irgendeine Vorahnung hatte mich bewegt, in Saarbrücken anzurufen. Den Philosophen erreichte ich nicht mehr, aber seinen Sohn. Nachdem dieser mir die Lage erklärt hatte, wollte ich sofort abreisen und den alten Freund am Krankenbett aufsuchen. Doch sein Sohn wehrte ab - und ich sah den Freund und Lehrer nie mehr. Die Unmöglichkeit, Abschied zu nehmen, hinterließ bis heute eine große Trauer in meinem Herzen.

Wie dieser kurze biografische Überblick zeigt, begegnete ich Bela v. Brandenstein erst nach seiner Emeritierung, und zwar im Jahre 1977, also acht Jahre nach seinem Ausscheiden. Solange blieb er der Universität Saarbrücken verbunden, was mir die Chance gab, überhaupt sein Werk kennenzulernen. Auf anderem Wege wäre das bei seiner Unbekanntheit sehr unwahrscheinlich gewesen. Keiner meiner späteren Philosophielehrer wusste etwas mit seinem Namen anzufangen. Wenn das nicht für sich selbst spricht!

Von der Flucht am Ende des 2. Weltkrieges abgesehen, wurde der Person und dem Werk Brandensteins vom Schicksal das seltene Glück zuteil, sich kontinuierlich und konsequent (was schon nicht mehr die Leistung des Schicksals ist) zu entfalten und aufzubauen. Die Grundlage dafür hat er früh in seinen 20iger Jahren gelegt, man muss wohl sagen, mit einem wahren philosophischen Geniestreich. Um so mehr nötigt es einem Hochachtung ab, dass der Geistesmensch auf einem Pferdewagen seine Familie und sein Werk quer durch Österreich flüchtend vor dem Überfall Stalins rettete (was er später niederschrieb, nach wie vor unveröffentlicht). Ohne Mut und praktischen Verstand wäre das wohl nicht zu schaffen gewesen. Dass daran, ohne darüber Genaueres zu wissen, auch seine Frau einen bedeutenden Anteil hatte, davon gehe ich aus. Er selbst erzählte mir einmal, dass ihm diese Episode im nachhinein wie ein Traum vorkam und sich auch später nie richtig intellektuell fassen ließ. Geheimnisvolles war eben auch da am Werk, was beweist, dass dieser gewaltige Denker sich mit seinem Intellekt auch der Führung einer höheren Macht überlassen konnte, in tiefstem Seinsvertrauen. Das entspricht durchaus seiner gesamten Seinslehre, wie überhaupt sich nach meinem Urteil Person und Werk im Falle Brandensteins harmonisch verbanden.

Welche geistigen Einflüsse sein Denken und Werk mitformten, bezeugt am eindringlichsten sein Schaffen selbst. Von allergrößter Bedeutung ist wohl Akos von Pauler, den Brandenstein in einem enthusiastischen Aufsatz in seiner geistigen Gestalt prägnant nachgezeichnet hat (in: Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte, 1957). So schürfte Pauler tief in der Seinsstruktur des Logischen, des Zusammenhangshaften und fand - seinem grundhaften Streben entsprechend - drei logische Urgründe, von denen sich wenigstens zwei bewahrheiten: die Identität und der Zusammenhang. Die Kategorie der „Klassifizierung" bzw. „Klasse" dagegen ist zwar logischer Natur (und nicht mathematischer wie Russell meint), aber sie ist kein Urgrund, sondern eine abgeleitete Form. Überhaupt führte Pauler im Anschluß an Bolzano, Brentano und Husserl die Logik erstens aus ihrer psychologischen Relativierung und zweitens aus ihrer aristotelischen Identifizierung mit der Erkenntnistheorie bzw. der Begriffslehre heraus. Die Logik wurde zu einem eigenen Sachgebiet, d.h. zum Gebiet der sachlogischen Formen, der sachlogischen Zusammenhänge überhaupt und damit zu einer logischen Ontologie bzw. zur Lehre von der Wahrheit überhaupt. Brandenstein griff diese Leistung auf, korrigierte manches, vertiefte viel und baute diese Lehre schlussendlich bis zu ihrer konsequenten Abrundung aus (Grdlg., Bd. 1, Logik, 1926). Mindestens ebenso bedeutsam war die Entdeckung der „metaphysischen Methode der Reduktion" durch Pauler, die in der bisherigen Philosophiegeschichte entweder naiv oder unbewusst oder gar nicht (richtig) angewandt wurde. Ein Hauptgrund, warum die ganze Metaphysik über Bord geworfen wurde. Schon Kant beherrschte diese Methode nicht mehr klar, und die großen Idealisten nach ihm (ebenso wie Nietzsche, Heidegger u.a.) vergaßen sie vollständig und ersetzten sie entweder durch ein spekulatives Konstruieren oder durch ein halbpoetisches Pseudodichten. Ich stellte diese Methode bereits vor und grenzte sie von der Intuition, der Deskription, der Induktion und der Deduktion ab. Doch auch aus Paulers Ethik, Pragmatik, Ästhetik und Metaphysik empfing Brandenstein viele reiche Anregungen, die er allerdings ganz neuartig fasste und in ein umfassendes System eingliederte. Überhaupt spielt bei Brandenstein der kritische Standpunkt eine größere Rolle als bei dem eher apodiktischen Pauler. Keine Erkenntnis lässt Brandenstein gelten, wenn nicht die Unmöglichkeit ihres Gegenteils, also die „negative Evidenz", erwiesen ist. Das ist die eigentlich philosophische Tugend, das echte kritische Geschäft, das ich heutzutage kaum mehr in Übung sehe.

Darüber hinaus hat sich Brandenstein die gesamte abendländische Geistes- und Philosophiegeschichte eingehend und tief angeeignet, ohne dass es möglich wäre, ihn einer der großen Strömungen zuzuordnen. Er ist weder Platoniker noch Aristoteliker noch Kantianer noch Hegelianer - er ist recht eigentlich etwas Neues, nie Dagewesenes. Etikette helfen da nicht viel, auch nicht die noch am ehesten zutreffenden des „Idealrealismus" oder des „kritischen Idealrealismus". Auf jeden Fall aber gehört er in die „metaphysische Tradition",

die Heidegger meinte „verwinden“ zu können. Doch stellte er sie erst auf tragfähigen Grund, vor allem mit seiner „phänomenologischen Ontologie“, also einer Seinsstrukturlehre, die im konkret erfahrbaren Seienden die einfachsten und grundlegendsten Seinsstrukturmomente und ihre Grundverhältnisse herausarbeitet. Insofern hat er die von Peter Wust geahnte und geforderte, aber nicht umgesetzte „Auferstehung der Metaphysik“ (1920) geleistet, und zwar dadurch, dass er sie als echte Wissenschaft inaugurierte, phänomenologisch-ontologisch gegründet, methodisch durch verschiedene Verfahren abgesichert.

Insofern Brandenstein ein „System der Philosophie“ vorlegte, das mit der Ontologie (als grundlegende Ding-, Bestehens- oder Seinslehre) anhebt, über die „vorwirklichen Wissenschaften“ der Totik, Logik zur Mathematik führt, dann zur „wirklichen“ Metaphysik überleitet, um auf ihr die „vollwirklichen Wissenschaften“ der Pragmatik, Theoretik und Poietik aufzubauen, die wiederum von einer umfassenden Ethik als Lebenslehre zusammengefasst und von einem religionsphilosophischen Ausblick überhöht werden, stellt er sich in die Reihe Aristoteles, Thomas, Kant, Hegel, doch auch da wieder völlig originell und tiefer gegründet. Sein System erwächst organisch aus seiner Seinsstrukturlehre, die wesentlich trinitarisch gebaut ist. Weder finden wir empiristische Zufälligkeiten und metaphysische Lücken wie in Aristoteles` System noch logische Vergewaltigungen wie in Hegels System. Auch darauf komme ich ausführlich zurück.

Im offenen Widerspruch zu Frau Tymieniecka (1957) muss ich herausheben, dass Brandenstein sich sehr wohl tief und eingängig mit anderen Philosophen in seinem Werk auseinander setzt, ja zu einigen sogar Monografien (Platon, Kierkegaard, Nietzsche), zu anderen erhellende Aufsätze (Kant, Pauler, Schelling) und längere Ausführungen (Heidegger, Leibniz, Kant usw.) verfasst hat. Ich kenne jedenfalls kaum einen Philosophen, der auf dem Weg seines Denkens die Fragen und Antworten anderer Denker in solchem Umfange mitführt und mitreflektiert, auch und gerade der zeitgenössischen. Bei Heidegger werden wir dagegen vergeblich nach Namen wie Bloch, Jaspers, Marx, Freud, Jung, N. Hartmann, Planck, Einstein, Monod, Gehlen, gar Brandenstein selbst fahnden, welcher letztere alle diese und viele andere mehr berücksichtigt. Frau Tymieniecka beweist hier eine große Unkenntnis seines Werkes und ein typisches projektives Vorurteil.

10. Philosophische Selbstdarstellung des Philosophen

„Mein Philosophieren begann, wie in den meisten Fällen, mit dem Ringen um die Lösung metaphysischer Grundprobleme. Und zwar ziemlich spät und als Reaktion auf ungemein primitive pseudowissenschaftlich-materialistische Erklärungsversuche philosophischer und psychologischer Probleme zur Zeit der ungarischen Räterepublik im Jahre 1919. Ich erinnere mich noch gut langer einsamer Spaziergänge, auf denen ich mich um das Finden eines strengen und einwandfreien Gottesbeweises bemühte: das Ergebnis war schließlich die Einsicht in den notwendigen ersten Beginn allen Wechsels und wandelbaren Seins.

Nun begann ein stürmischer Ideenaufbruch, der in kurzer Zeit Erkenntnisse über das Wesen der Naturkräfte und des Naturwirkens und wohl auch schon über das „Vollbewußtsein" und die alleinige Kausalität der ranghöheren und transzendenten Ursache zeitigte.

Es ist verständlich, dass ich nunmehr jedenfalls die philosophische Fakultät besuchen wollte, um mich da vor allem philosophischen Studien zu widmen. Als ich diesen großen Wunsch gegen schwere väterliche Bedenken durchgesetzt hatte und in das erste Semester eintrat, das erst mit der Beruhigung der wirren Verhältnisse des Revolutionsjahres 1919 im April 1920 begann, hatte ich schon eine gewisse philosophische Belesenheit und eine große Menge von Aufzeichnungen.

An der Universität lagen die Verhältnisse für das philosophische Studium sehr günstig. Neben und an Bedeutung vor dem etwas skeptisch und eklektisch eingestellten, doch außerordentlich klugen und über ein großes Wissen verfügenden Professor Julius Kornis war der anerkannteste ungarische Philosoph, Akos von Pauler, der große und damals auf dem Höhepunkt seiner Kraft und seines Ruhmes stehende philosophische Lehrer an der Fakultät. In ständiger, oft fieberhaft geführter stiller Auseinandersetzung mit seinen meisterhaften Vorträgen bildeten sich meine philosophischen Anschauungen immer reicher und tiefer aus und besonders auf seinen Rat studierte ich die Schriften der philosophischen Klassiker eingehend und verfasste dazu weniger Kommentare als meine jeweilige Stellungnahme zu ihren Problemen und Lösungen.

So hatte sich am Ende meines Universitätsstudiums und im folgenden Jahr ein ungeheures Aufzeichnungsmaterial angesammelt: selbst in der Nacht lagen Bleistift und Papier in meiner Nähe, um wichtig erscheinende Gedanken auch „blind" im finsteren Zimmer aufzeichnen zu können. Nur so war es verständlich, dass ich, als ich mit der systematischen Abfassung begann, vom 1. Mai bis 30. Juni 1924 den Text des ersten, im Juli des zweiten und bis zum Jahresende des dritten Bandes der „Grundlegung der Philosophie" verfasst, ja schon großenteils in Reinschrift übertragen hatte.

Der erste Band, die grundlegendste Dinglehre oder Bestehenslehre (Ontologie), die Gehaltlehre (Totik) und die Formenlehre (Logik) enthaltend, ist in

erster Auflage 1926, der dritte Band, Wirklichkeitslehre (Metaphysik) 1927 im Max Niemeyer Verlag Halle erschienen. Die zweite Auflage des ersten Bandes erschien 1965, des dritten Bandes 1966, und der zweite Band, die Gestaltungslehre, philosophische Grundlagen der Mathematik enthaltend, 1970, im Anton Pustet Verlag München. Damit war das Wesentliche meiner philosophischen Anschauungen gefasst und auch die weiteren Teile der Grundlegung waren in ihren Grundzügen vorbereitet. Betrachten wir nun die wichtigsten Gesichtspunkte.

Der methodischen Folge nach ging mein erstes Hauptanliegen auf die Feststellung der Urbestimmungen und damit der Grundstruktur des Seins, der Wirklichkeit. Ausgelöst wurde das durch den logischen Platonismus Paulers, der mit der Weiterbildung von Gedanken Bolzanos und Husserls eine rein logische, ideelle Struktur gleichsam vor und über der Wirklichkeit aufstellte. Gegen dieses vor- und überwirkliche Reich der reinen Geltung wandte ich mich sehr energisch und erkannte, dass alle solche Geltung, unbeschadet ihrer Zeitlosigkeit, irgendwie in der Wirklichkeit selbst, ursprünglich eben in der zeitlos-absoluten, wurzeln müsse. Also könne sie nur eine bloß für sich zwar „vorwirkliche", doch „wirklichkeitskomponierende" Wesensseite der Wirklichkeit selbst sein. Die logische, und zwar bei richtigem Verständnis des Sachverhaltes zweifellos als durchgängig erkennbare logische Bestimmtheit der Wirklichkeit ist dadurch grundsätzlich erklärt.

Nun bot sich auch die Lösung für das Verhältnis der mathematischen Bestimmungen zur Wirklichkeit an. Pauler erklärte ihren Bereich mit vielen anderen Logikern als ein spezielles Teilgebiet des Reiches der rein logischen Gegenstände. Ihre Wesensunabhängigkeit von der menschlichen Erkenntnis ließ sich sowohl aus ihrer zeitlosen Gültigkeit als auch ihrer zweifellosen wirklichkeitsbestimmenden Rolle einsehen: diese Rolle erweist sich aber als durchaus allbestimmend und erstreckt sich eben auch auf die rein logischen Gegenstände, so dass die Lehre von der einseitigen Abhängigkeit des Mathematischen vom Logischen, d.h. von den logischen Grundprinzipien, sich nicht halten ließ.

Diese Erkenntnis führte mich zur Erfassung der durchgängigen wirklichkeitsbestimmenden Rolle einer weiteren „vorwirklichen" - doch nicht überwirklichen, sondern eben eine weitere Wesensseite der Wirklichkeit ausmachenden - Urbestimmung der Gestaltung, die sich mit der Form, der logischen Urbestimmung als korrelat, d.h. als wechselbestimmt erwies.

Nun fehlte aber zweifellos noch etwas, eine Wesensseite der Wirklichkeit, und zwar jene, die eben die „kompakte", individual gefüllte Realität, „Dinghaftigkeit"

derselben bestimmt. Und diese Seite gehörte gewisslich zu ihrem Wesen, nicht etwa zu ihrem „bloßen Sein“. Mit dieser Einsicht öffnete sich der Weg zur Erschließung des Gehalts als Urbestimmung und zwar als erster Urbestimmung. Denn vor allem musste ja eben diese gehaltliche Bestimmtheit da sein, um auch logische und mathematische Seinsbestimmungen „tragen“ zu können, zu ermöglichen. Und doch erwies sich der Gehalt nicht als eine grundlegendere Seinsbestimmung als die Form und die Gestaltung. Denn zweifellos ist er auch durch diese bestimmt, also sind alle drei durchaus wechselbestimmt, korrelat, eben Urbestimmungen, doch in einer wohlbestimmten Reihenfolge des Entspringens gegeben, wo der Gehalt die erste, die Form die aus dem Gehalt entspringende zweite und die Gestaltung die aus Gehalt und Form zugleich entspringende dritte und abschließende Urbestimmung ist; denn eine vierte erwies sich weder als nötig und gegeben, noch - auf bestimmter einsichtiger prinzipieller Erwägungen - als möglich.

Damit war die durchaus empirisch, phänomenologisch oder „gegenstandstheoretisch“ erfassbare natürlich dreifaltige Urstruktur des Seins, d.h. hier der Wirklichkeit, entdeckt und zugleich mit der Offenbarkeit des Bestehens jeder Urbestimmung und Wirklichkeit als bloßer Verbindung der eigentümlichen Urbestimmungen die zu ungemeinen Schwierigkeiten führende Unterscheidung von Essenz und Existenz, Sosein und Dasein als prinzipiell unbegründet erwiesen und überholt. Alle aus dieser Unterscheidung gegebenen Erklärungen lassen sich in der Tat auch ohne sie und zwar einfacher und besser geben.

Als außerordentlich ergiebig erwies sich die nun folgende Betrachtung der unterschiedenen Urbestimmungen: es zeigte sich vor allem, dass sie einander zwar weitgehend entsprechen, im Wesen aber unterschieden sind, unterschiedene Eigenschaftlichkeit haben, die sich als solche auf die Eigentümlichkeit der je übrigen Urbestimmungen nicht zurückführen lässt. Die einzelne und qualitativ gefüllte Eigentümlichkeit des Gehaltes bot sogleich viele bedeutsame Aufschlüsse über das Sein: Enthält sie ja einerseits z.B. das gesamte Gebiet der Sinnesqualitäten, andererseits aber auch solche ranghöhere, aktive Seinsbestimmungen wie den setzenden Willen. Damit ergab sich hier ein wichtiger Einblick in die Grundlagen der Kausalität, neben sonstigen anderen, für die Erhellung des Aufbaus des gesamten Seins wichtigen Einsichten. Dabei erwiesen sich die eigentümlich gehaltlichen Kategorien - denn das Wesentlichste in diesen von den Urbestimmungen behandelnden „Grundwissenschaften“ ist ja eine Kategorienlehre - offenbar als Seinskategorien.

Aber auch die nach der Gehaltlehre zur Betrachtung gelangenden eigentümlich formalen Kategorien der „reinen Logik“, vor allem der logischen Gründe der Identität, des Zusammenhanges und der Bedingung, zeigten sich ursprünglich als -

allerdings verständliche - Seinskategorien, die gegen das menschliche Denken gewissermaßen „gleichgültig" sind, es aber als auch dem Sein zugehörige und gar auch verstandesmäßige Tätigkeit durchaus bedingen, eben logisch, formal bestimmen. Die Kategorienlehre der „reinen Logik", der philosophischen Formenlehre, legt damit auch die wesentlichsten - vorwirklichen! - Seinsgrundlagen für die Erkenntnistheorie und ist übrigens auch bloß für sich, als Aufschluß über die äußerst komplizierte und durchwegs sinndurchwobene, logische Struktur des Gegenstandes, und zwar jedes beliebigen Dinges, von grundlegender Bedeutung. Im übrigen löst sich durch die Erkenntnis der formalen Eigentümlichkeit und ihres Verhältnisses zu den beiden weiteren Eigentümlichkeiten auch das Universalienproblem. Die Strukturen des Urteils, des Schlusses, des Begriffs und damit auch die Entscheidung über die Grundlagen des kantischen Kritizismus sowie über das Problem des Logikkalküls eröffnen sich ebenfalls als wichtige Folgen der Erkenntnisse über die Eigentümlichkeit der Form und ihre philosophischen Kategorien.

Die dritte Grundwissenschaft, von der eigentümlichen Gestaltung, ist die philosophische Grunddisziplin der Mathematik. Ihre Ausführung zeigt mit der Darstellung der gestaltlichen Eigentümlichkeit die Berechtigung der traditionalen Unterscheidung des seit Aristoteles besonders behandelten logischen und mathematischen Wesens, sowie das Korrelationsverhältnis der im Grunde gleich hohen logisch-formalen und mathematisch-gestaltlichen Eigentümlichkeit. Die Erkenntnis des sachlichen Unterschiedes beider Eigentümlichkeiten erschließt zugleich den ohne Konfusion unüberbrückbaren Unterschied der logisch-formalen und der mathematisch-gestaltlichen Erkenntnismethoden. Die Erkenntnis des eigentümlich mathematischen Wesens erfolgt hier wieder im Verlaufe der Entdeckung der grundlegenden Kategorien, nur eben der gestaltlichen, von denen ganze große mathematische Fachdisziplinen abhängen und ausgehen. Schließlich suchte ich hier das heutzutage so wichtige Problem des Unendlichen und des Kontinuums im Bereiche des Mathematischen grundsätzlich aufzulösen und im Gegensatz zu der meinen Darlegungen gemäß wesentliche Unklarheiten und Widersprüche in sich schließenden Cantorschen Theorie die Unendlichkeitssätze der Mengenlehre neu zu begründen.

Mit der weitgehenden Durcharbeitung der drei Grundwissenschaften, deren Gegenstände, die drei Eigentümlichkeiten, als ihre einfache und kein neues Moment mehr enthaltende Verbindung die Wirklichkeit ergeben, lag der Weg für die Entwicklung einer philosophisch wohl fundierten, auf der Kenntnis der Urstruktur des Seins beruhenden Metaphysik offen. Diese suchte ich regressiv, von unmittelbar gegebenen und unleugbaren Urtatsachen ausgehend und auf ihre notwendigen, unerlässlichen existenziellen Voraussetzungen zurückschließend auszubauen.

Da ergab sich aus der Analyse des Wechsels das schon erwähnte Prinzip der Wechselreihe, wonach die wechselnde, veränderliche Wirklichkeit sowohl in ihrem Wechsel als auch ihrer Wirklichkeit notwendigerweise begonnen hat; ihre Ursache kann nur eine unwandelbare Urwirklichkeit sein, und eine solche muss notwendigerweise angenommen werden.

Im Zusammenhange damit ergibt sich die Einsicht in die Unmöglichkeit einer transitiven, z.B. mechanischen Kausalität und in die Alleinmöglichkeit einer transzendenten Kausalität, wobei die Ursache ihre Wirkung sowohl an Seinsinhalt wie an Seinsdauer unendlich überragen muss.

Nach diesem ganz exakt erfassbaren und fassbaren Kausalprinzip kann es nur drei Wirklichkeitsränge geben: den Rang der an Seinsinhalt und Seinsdauer endlich-vergänglichen und nicht selbst wirkungsfähigen Wirklichkeiten, deren Ursachen zum mindesten in dem nächsthöheren Wirklichkeitsrange bestehen und als solche aktiv-potenzial unendliche, d.h. an Seinsinhalt unerschöpfliche und an Seinsdauer unvergängliche Wirklichkeiten sein müssen; diese ranghöhere und überhaupt alle nicht von sich selbst daseiende Wirklichkeit verlangt als ihre notwendige - unmittelbare bzw. mittelbare - Ursache eine im ersten und höchsten Wirklichkeitsrange wirkliche, aktiv-aktual unendliche, d.h. an Seinsinhalt allkräftig-allbesitzende und an Seinsdauer ewige Urwirklichkeit. Diese erste Ursache kann in ihrer Wirkungstätigkeit nicht eindeutig vorbestimmt, d.h. sie muss frei sein; auch jede andere selbsttätige Wirklichkeit, die tatsächlich die Ursache, d.h. der bewirkende Realgrund von Wirklichkeiten und nicht bloß ein an sich passives Werkzeug des Wirkens ist, muss frei sein.

Da ranggleiche Wirklichkeiten dem Kausalprinzip gemäß nicht unmittelbar aufeinander wirken können, erfordert das Weltwechselwirken der allein selbstwirkensfähigen und in Mehrzahl vorhandenen Wirklichkeiten zweiten Seinsranges das Dasein einer selbst passiven und substanzialen, d.h. ansichseienden Wirklichkeit dritten Seinsranges als gemeinsamen Mediums, Trägers dieses Wechselwirkens. Dadurch ergibt sich die Einsicht in das Dasein und das Wesen der metaphysischen Materie.

Auf diese exakten metaphysischen Grundeinsichten bauend, lässt sich das metaphysische Weltbild, bei sorgfältiger Berücksichtigung der modernen fachwissenschaftlichen Ergebnisse und in Übereinstimmung mit diesen, mit hoher Wahrscheinlichkeit auch ausführlicher zeichnen. Das Wichtigste ist da die Erkenntnis, dass die Naturkräfte geistigen Wesens sein müssen und aller Wahrscheinlichkeit nach solche im zweiten Wirklichkeitsrange, im Grunde gleich der menschlichen Seele, d.h. mit ihr „ranggleich“ sind. Aus ihrem Zusammenwirken an der Materie resultiert der Naturprozess und zwar in einem

großartigen, zeitlich bestimmten einmaligen Aufbau, wo auf die einfacheren und grundlegenderen, doch immer schon sinnhaften, ja tief sinnvollen Wirkungen der im weiteren Kreise, eventuell auf die gesamte Weltmaterie wirkende Kräfte speziellere und kompliziertere Wirkungen von später ins Weltwirken eintretenden und in kleinerem Wirkungsbereich wirkenden Kräften gebaut und mit jenen Wirkungen verwoben werden.

Dieser historische Naturentfaltungsprozess geht im Ganzen und auch im einzelnen sinn- und planvoll und auch zielgerichtet vor sich, obwohl er in den Einzelheiten auch Sinnverirrungen zulässt, bei den unmittelbaren Ursachen auf hohe, doch nicht allwissende Intelligenz hinweist. Dadurch kommt in den ganzen Weltprozess, der sich in seiner Totalität allerdings als umso sinntiefer und sinnvoller, unermesslich sinntief und sinnvoll erweist, je tiefer wir in ihn eindringen, eine Dialektik von Gegensätzen und Kämpfen, von Versuch und Irrtum und Wiederversuch und Gelingen, von einer allwegs lebensvollen Vielfalt, wie wir sie in der Welterfahrung sowohl bei dem vormenschlichen Naturwirken als auch bei dem darauf erbauten und damit verwobenen menschlichen Wirken immer wieder antreffen.

In diesen großen historischen Weltentfaltungsprozess gehört auch die biologische Artentwicklung, die ihn eben zuendeführt, bis an die höchstmögliche Spitze des Naturspezialisierungsprozesses, wo schließlich auf je einen einheitlichen leiblichen, hochentwickelten animalischen Organismus, außer und über vielen grundlegender wirkenden Naturkräften, noch je eine geistige Kraft zweiten Seinsranges, die menschliche Seele wirkt: als die enge Lebens- und Wirkungseinheit dieser Seele und des von ihr zuhöchst und zuvollst durchgebildeten, doch auch von unzähligen vormenschlichen Naturkraftwirkungen vor- und mitgebildeten Leibes erscheint der Mensch in der Welt und krönt das sich immer mehr vergeistigende, immer mehr seelisch-geistigen Ausdruck weisende Gesamtbild derselben mit dem letzten und höchsten Durchgeistigungsprozess in der Materie, mit dem menschlichen Gesellschafts- und Kulturwirken.

Dieser gewaltige Weltprozess enthüllt uns auch den Schöpfungsgang, da ja alle Weltkräfte - so wie auch die Weltmaterie - unmittelbar von der persönlich geistigen Urkraft Gottes erschaffen und, unbeschadet ihrer Freiheit, mit unendlicher Sinnigkeit in den Weltprozess gestellt und zu dem sich schließlich als allervollkommenst entfaltenden und erweisenden Schöpfungstotalbild vereinigt werden. Der so betrachtete Weltprozess zeigt sich zugleich als der große seelisch-geistige Reifungs- und Ausreifungsgang der in ihm wirkenden erschaffenen Weltkräfte.

Als Ergänzung zu diesen metaphysischen Ermittlungen habe ich die Ausarbeitung der damit vollständig übereinstimmenden philosophischen Anthropologie (Der Mensch und seine Stellung im All, Benziger, Einsiedeln/Köln 1947) auf breitester empirischer und fachwissenschaftlich unterbauter Basis unternommen. Der menschliche Leib erweist sich hier am wahrscheinlichsten als der unmittelbare Abkömmling des Primatenstammtriebes selbst, der zeitlich erst nach der tierischen Fixierung aller Primatenzweige zum Menschen wurde.

Viel mehr vom Wesen des Menschen verrät die Kultur: Sie zeigt ihren Schöpfer, den Menschen, allseitig sinnerfassend und sinnschöpferisch und das mit einem unstillbaren Drang ins Unendliche, der ihn alle erreichten Kulturstufen nach Möglichkeit wieder zu überbieten treibt.

Seelisch ist vor allem die Ichstruktur wichtig: Es zeigt sich, dass der uns unmittelbar gegebene Bereich des Seelenlebens stets ichhaft, an der bewussten und immateriellen Kraft des Ich haftend und durch die Akte, die selbsttätigen Richtungen des Ich, bestimmt ist. Diese Akte betätigen sich meistens „gebündelt", strukturiert und zwar je nach den Hauptzweigen des Lebens, der praktischen, der theoretischen und der poietischen Wirklichkeit unterschieden.

„In der Tiefe" des Seelenlebens lebt und wirkt aber das noch viel umfangreichere und mächtigere „Unterbewusste", das dem unmittelbar gegebenen, psychophysisch bestimmten menschlichen Bewusstsein unbewusst ist, mit seiner konsequent sinnhaften, oft sinnschöpferischen Tätigkeit aber sich als an sich bewusst und zwar als das alle einmal gehabten Erlebnisse des individualen Menschen zugleich aktual, bewusst besitzende ichhafte „Vollbewusstsein" der persönlichen Seele erweist.

Der Mensch zeigt sich damit als engste leiblich-seelische Lebens- und Wirkenseinheit des auch von vielen Naturkräften und zuhöchst von der persönlichen Menschenseele organisierten, durchgebildeten Leibes mit eben dieser Seele, die aber an sich rein und persönlich geistig substanzial, seinsranghöher als der Leib, und als unerschöpflich-unvergängliches Kraftsein auch ohne diesen existenz- und lebensfähig ist.

Die geistige Entfaltung und Reifung des Seelenlebens und ihre grundlegenden Existenzprobleme habe ich auch in zwei besonderen, kleinen Büchern darzustellen gesucht (Der Werdegang des Geistes in der Seele, Minerva Verlag, Saarbrücken 1954 und Leben und Tod. Grundfragen der Existenz, Bouvier, Bonn 1948), während das Menschenbild unter dem Titel „Das Bild des Menschen und die Idee des Humanismus" (Teutsch Verlag, Bregenz 1948) knapp und übersichtlich dargestellt wurde.

Die Entfaltung des philosophischen Seinsbildes setzt sich mit der Erkenntnis fort, dass die Wirklichkeit drei, auch schon einzeln wirkliche Grundarten, von mir Eigenarten genannt, drei Hauptzweige des Lebens, hat: die praktische, die theoretische und die poietische Wirklichkeit. Jeder entspricht im Seelenleben eine eigenartige Ichstruktur.

Die philosophischen Grundbestimmungen des praktischen Lebens versuchte ich in der Tatlehre, dieser im ganzen neu eingeführten und in den Grundlagen ausgearbeiteten philosophischen Disziplin, darzustellen: Das Wesen der energetisch bestimmten und auf Machtziele bezogenen Tat, die vom Willen beherrschte praktische Ichstruktur und die praktischen Grundkategorien bilden die Hauptgegenstände dieses philosophischen Wissenschaftsgebietes.

Dagegen werden in der den theoretischen Lebenszweig untersuchenden Wissenschaftslehre außer der von dem Verstand beherrschten theoretischen Ichstruktur und den theoretischen Grundkategorien die Grundfragen und Grundlagen der Erkenntnis und das Wesen der Wissenschaft überhaupt behandelt und es wird die Möglichkeit einer aktiven und dennoch „objektiven", sachhingegebenen Erkenntnis ausführlich erwiesen.

Die poietische Wirklichkeit ist der Gegenstand der Kunstlehre, deren philosophische Grundwissenschaft außer den traditionellen Grundfragen der Kunst und des Schönen die poietischen Grundkategorien und die vom Gefühl beherrschte poietische Ichstruktur untersucht und dabei auch die eigenartige, alogische und doch durchaus sinn- und wertbestimmte und bestimmende Rationalität des Gefühls erweist.

Die Verbindung der drei eigenartigen Lebenszweige ist nun das volle, allseitige Leben: der Gegenstand der philosophischen Lebenslehre, deren Problematik im Wesen mit jener der traditionalen Ethik identisch ist. Mit der Behandlung dieser Wissenschaft und ihres Hauptgegenstandes der allseitigen und mannigfaltigen, doch an ihrer Wurzel und ihrer Krönung einheitlichen „materialen" Wertordnung des Lebens, schließt sich das System der Philosophie ab, die in ihrem höchsten Ausgang noch Gott als den Urquell des Lebens in seiner spurhaft erfassbaren Dreieinigkeit erblickt und damit noch das Gebiet der Religionsphilosophie erreicht, die dann allerdings schon von der Philosophie in die Theologie und in die Mystik hinüberführt.

Die Tat- und die Wissenschaftslehre habe ich im vierten, die Kunstlehre im fünften und die Ethik im sechsten Bande der „Grundlegung der Philosophie" behandelt. Die grundsätzlichen Probleme und Lösungen der gesamten „Grundlegung" habe ich in einem Band, unter dem Titel „Der Aufbau des Seins.

System der Philosophie“ (Minerva, Saarbrücken 1950) zusammengefasst: Die aufmerksame Lektüre dieses Buches vermag das Verständnis der „Grundlegung“ am besten vorzubereiten.“

11. Vom Reich der Wahrheit – Akos von Pauler

Große Schüler haben oft große Lehrer, und große Lehrer manchmal auch große Schüler. Ein echter Lehrer ist immer ein Erwecker, und darum tritt er nicht selten hinter seinem Schüler zurück, wenn dessen Werk das Licht der Welt erblickt hat. Die Größe eines Denkers bemisst sich allerdinsg nicht immer an seiner sachlichen theoretischen Leistung, mag sie noch so einzigartig sein, sondern eher an seiner zeitgeschichtlichen Bedeutung. Das erklärt, warum vergleichsweise untiefe Denker historisch weitaus folgenreicher waren als so manche geistigen Genies.

Vielleicht muss man eines Tages Akos von Pauler in diesem Lichte sehen, denn zumindest als Lehrer und Erwecker Bela von Brandensteins ist ihm eine historische Größe zugewachsen, die seinen eigenen Beitrag zur Philosophie wohl noch übersteigt. Doch schon dieser Beitrag selbst besitzt eine Substanzialität, die wir bei vielen weit berühmteren seiner Zeitgenossen in der Philosophie nicht finden.

Akos von Pauler (1876-1933) entstammte einer adligen Familie. Mit 15 Jahren entschied er sich, Philosoph zu werden, ein schon an sich ungewöhnliches Detail. Sein Denkweg beginnt mit dem Positivismus, führt zu Kant und mündet, Kant überwindend, in eine Synthese von logischem Platonismus und aristotelischer Metaphysik. In der Mitte seiner Philosophie steht die Überzeugung, dass die Logik als Wissenschaft von der Wahrheit die Hauptdisziplin der Philosophie sei und über eine eigene, von der Induktion und Deduktion verschiedene, ganz eigene Erkenntnismethode verfüge, die so genannte reduktive Analyse. Dabei versteht er unter der Logik nicht eine Denk- und Erkenntnislehre, schon gar nicht eine Lehre vom rechten Gebrauch der Denkfunktionen, sondern gewissermaßen eine das Denken und das Weltsein übergreifende Lehre von den „objektiven Geltungen", also von den objektiv alles Seiende (implizite das Sein des Denkens) bestimmenden Formen, die gleichsam über allem Sein stehend dieses bedingen und dadurch ermöglichen. Mit dieser Erkenntnis hatte er, in der Nachfolge von Aristoteles, der mittelalterlichen Logiker, von Bolzano, Brentano und Husserl, allen Psychologismus und Historismus aus der Logik verbannt und die sachliche Autonomie logischer Geltungsansprüche gegenüber allen psychischen Wahrnehmungs- und Denkakten aufgedeckt. Konkret gelang es ihm, das Wesen der Wahrheit (und ihrer Autonomie) durch die Bestimmung dreier logischer Urprinzipien zu bestimmen: durch die Identität, den Zusammenhang und die Klasse. Denn alles, so Pauler, was irgendwie ist, untersteht diesen dreien, weshalb nur wahr ist, was mit sich identisch ist, in rechter Weise mit Anderem zusammenhängt und in einer Klasse gleichartiger Dinge seinen Platz findet. Die Prinzipienhaftigkeit dieser drei „Urformen" zeigt sich wiederum dadurch, dass sie erstens alles bestimmen und zweitens sich selbst ausreichend begründen, sprich durch nichts anderes begründet und erklärt werden können. Darum können sie auch nur aufgewiesen, keineswegs definiert werden.

Mit diesen Entdeckungen und Klärungen hat Pauler jeglichen Relativismus und Subjektivismus, auch Kantscher Prägung, überwunden. Ja er zeigt, wie jede Art Relativismus, Pragmatismus und Subjektivismus jene Urprinzipien je schon voraussetzt, selbst da, wo sie geleugnet werden. Behauptet z.B. der Relativismus „Nichts ist (absolut) wahr.“, so stellt er nicht nur eine Aussage mit einem Wahrheitsanspruch auf, sondern er setzt die Gültigkeit des Identitätsprinzipes und des Zusammenhangsprinzipes voraus. Denn von jeder Aussage (wie überhaupt von jeder Relation) gilt doch zumindest, dass sie ein Zusammenhang ist, und zwar mindestens ein Selbstzusammenhang, in der Regel aber auch ein Zusammenhang von zwei oder mehr Gegebenheiten. Der Zusammenhang lässt sich aber auf Anderes nicht mehr zurückführen – er begründet sich nur noch selbst und zwar hinreichend, ja vollständig. Analoges gilt vom Pragmatismus, der nur das als wahr anerkennt, was sich als Handlung bzw. in der Praxis bewährt. Was aber ist eine Handlung, und welche kann als „gut“, erfolgreich oder nützlich gelten? Und basiert nicht auch sie auf Identität und Zusammenhang, auf Einheit und Ganzheit, also auf den „Urgründen“, aber natürlich auch auf den – wie Brandenstein sagt – „Gegengründen“ der Verschiedenheit, der Ordnung, der Ungleichheit und Vielheit, um nur einige zu nennen? Wie sollte Unwahres nützlich sein können, wo doch das Umgekehrte allbekannt ist, nämlich dass Wahres (in gewisser Hinsicht) unnütz sein kann?

Die Kritik, ein solcher logischer Absolutismus würde notwendig in einen Dogmatismus münden, ist sachlich falsch, da seine Ergebnisse allein durch den methodischen Zweifel gesichert und nur dann als „Letztgründe“ akzeptiert werden können, wenn sie frei von Selbstwidersprüchen sind, prinzipiell alles begründen, auch sich selbst und durch anderes nicht begründet werden können. Solchen methodischen Zweifel und solche erkenntnistheoretische Absicherung lassen Psychologismus, Pragmatismus, Relativismus und Pragmatismus meist vermissen, weshalb in Wahrheit viel eher sie zum Dogmatismus neigen.

Ungelöst und schon unter seinen Schülern heftig umstritten blieb bei Pauler dagegen das Problem, wie die logischen Urprinzipien als Urstruktur der Wahrheit vor oder über allem Sein Geltung haben sollen, da doch nur das gilt, was *von etwas* gilt und nicht von nichts. Gewiss hatte er recht, wenn er meinte, dass die logischen Urprinzipien das Weltsein bestimmen (und nicht umgekehrt), doch dass er selbst das Ursein Gottes unter sie stellt, beweist eine Unfertigkeit und Inkonsistenz seiner Logik. Erst Brandenstein konnte zeigen, dass die logischen Urprinzipien mit dem Ursein Gottes korrelat sind und darin ihre Basis haben, oder anders, dass die Wahrheit in Gott einen aktiven Rang einnimmt, also selbsttätig ist, durchaus als Geltung selbsttätig, und also mit der göttlichen Urvernunft identisch ist. Doch auch in den Weltdingen, wo die logischen Urprinzipien der Identität, des Zusammenhanges und der Bedingung wie ein Abglanz der Urvernunft Gottes seinsrangtiefer auftreten, sind sie korrelat mit den totischen und mathematischen Prinzipien verbunden, wobei die totischen Gehalte seinsstrukturmäßig, also nicht

zeitlich den logischen Geltungen vorausgehen und sie ermöglichen. Die logischen Geltungen gelten eben von den Gehalten und bilden zusammen mit ihnen und den mathematischen[6] Gestaltungen das Wirkliche; keineswegs stehen sie rein ideell über der Wirklichkeit. Wie dem auch sei, Pauler hatte jedenfalls an Brandenstein die Logik als eigenständige urgründende Seinslehre weitergegeben, so dass dieser an ihr weiterbauen konnte.

Das war aber längst nicht alles, denn Pauler erkannte auch, dass kein Denken ohne Metaphysik auskommt (so ist ja auch das Kantische Ding an sich ein Metaphysikon, ebenso die eingeklammerte Husserlsche Existenz oder das „Seyn" in Heideggers Spätwerk oder die „ewige Wiederkehr" Nietzsches usw.), doch zeigte er einen Weg auf, wie transempirische Erkenntnis auf wissenschaftliche, d.h. methodische und begründete Weise gewonnen werden kann, nämlich mittels der analytischen Reduktion, die aus einem unleugbar Gegebenen dessen notwendige Seinsvoraussetzungen erschließt. Hier gelang es Pauler, die Philosophie gegenüber der induktiven Naturwissenschaft und der deduktiven Mathematik zu „retten", d.h. ihr die methodische Eigenständigkeit zurückzugeben, die sie nach Hegel verloren hatte. Brandenstein knüpfte daran an und entwickelte die Methode weiter. Ohne sie ist Philosophie überhaupt und Metaphysik im besonderen nicht möglich.

Doch auch inhaltlich waren die Bemühungen Paulers im Felde der Metaphysik, d.h. der umfassenden Wirklichkeitslehre, von großem Ertrag. So erkannte er klar, dass die Wirkursachen des Naturgeschehens erstens nur geistiger Natur und zweitens nur plural sein können. Diese tiefste Erkenntnis baute Brandenstein in seinem „Kraftspezialisierungsprinzip" weiter aus. Der Mensch bzw. sein personaler Kern erwies sich auf diesem Hintergrund ebenfalls als eine „Kraftursache", eine geistige Wirksamkeit, wenn auch als die bisher letzte im Kosmos und die gewiss noch unreifste. Der Kosmos verlor so seine neuzeitliche, etwa Pascal und Camus so quälende Stummheit und Absurdität, ja er konnte zur geistigen Heimat des Menschen werden, die für sein geistiges Wachstum unerschöpfliche Schätze bereithält. Gerade die moderne Physik belegt das unfassbar Reiche, Tiefe, Schöne, Geordnete, also Geistige des Naturaufbaus bald täglich neu und täglich überzeugender. Das Weltall ist keine sinnlos tickende Maschine, die nur sich selbst wiederholt.

Schließlich offenbarte sich auch Akos von Pauler durch seine analytische, d.h. in die obersten Seinsbedingungen zurückfragende Reduktion, dass alles Geistige und alles Sein aus einer höchsten, sich selbst genügenden Quelle entspringen muss, einer Quelle, die nur mehr selbsttätig, und damit selbstbewusst gedacht werden kann. Das hatte er schon von Platon, Aristoteles und Leibniz

[6] Hier liegt ein weiterer Mangel in Paulers System, das letztlich die Mathematik der Logik unterordnet, wo sie erweisbar beide einander gleich hoch beigeordnet sind (vgl. Brandenstein 1970)

gelernt, eben dies, dass die Selbsttätigkeit das metaphysische Urprinzip schlechthin ist, dessen Annahme unumgänglich ist und ohne dessen Erkenntnis alles im Sande des Unwissens verläuft. Diese Einsicht wäre auch ein Ansatzpunkt für die Korrektur der neuzeitlichen, transitiv-mechanistischen Kausalauffassung gewesen, doch leider blieb Pauler dieser Tradition, die im zeitlichen Nacheinander schon eine objektiv wirkende Notwendigkeit sah, treu. Allerdings genügt auch nicht die richtige Einsicht Humes, wonach eine zeitliche Sukzession noch keine Kausalität, schon gar nicht eine notwendige impliziert, aber natürlich muss das, was zeitlich entsteht und aufeinander folgt, irgendwie und irgendwodurch hervorgebracht worden sein, da von nichts nichts werden. Ob aber das zeitlich vorangehende Weltereignis die Ursache für das darauf folgende Weltereignis ist und ob diese Folge notwendig, zufällig oder freiausgewählt erfolgt, das kann allein der Sukzession nicht entnommen werden. Erst Brandenstein gelang es, diese beiden offenen Fragen zu klären und die deterministische Sukzessionskausalität zu widerlegen.

Mit diesen und vielen weiteren ethische, ästhetischen, ontologischen, logischen und metaphysischen Errungenschaften, die hier nicht alle aufgezählt werden können, reiht sich Pauler in die große Tradition des „starken Denkens", d.h. des begründeten, methodisch vorgehenden Philosophierens ein, womit die Philosophie – mehr noch als bei Husserl und weitaus tiefer gegründet – wieder den Status der Wissenschaftlichkeit erhielt. Wie Platon, Aristoteles, Descartes, Leibniz, auch Kant noch erweist sich Pauler als ein typisch „absolutistischer" Denker im besten Sinne, d.h. als ein Denker, der zutiefst von der Seinsverbundenheit des Denkens überzeugt ist und Wege auftut, der Ordnung des Seins auf die Spur zu kommen. Entscheidend für diese Haltung Paulers ist zweifellos die Einsicht in die Autonomie der „Wahrheit", d.h. der Geltung der logischen Urprinzipien, ohne die in der Tat alle Philosophie verfällt und das Opfer der Spezialwissenschaften wird. Dass genau dies nach Hegel (und z.T. durch Kant und Hegel bedingt!) eintrat und sich bis heute verschärft, bestätigt Paulers Einschätzung und war ein Motiv, meine Arbeit unter den Titel der „vergessenen Wahrheit" zu stellen. Dabei ist zweierlei gemeint: Zum einen soll damit gesagt werden, dass sich die heutige Philosophie vom Wesen der Wahrheit losgesagt hat, mit der zwangsläufigen Konsequenz, die Einsicht in das Wesen der Wahrheit zu verlieren und bald auch deren Eigenart zu vergessen; zum anderen besagt der Titel, dass die menschlich-erkenntnistheoretische Erfassung des Wesens der Wahrheit, wie sie von Bolzano bis Pauler angebahnt und von Brandenstein vollendet wurde, von der zeitgenössischen Philosophie ausgeblendet und vergessen wird. Wer aber ausblendet, der blendet sich und ist dann bald auch verblendet. Denn an die Stelle des Ausgeblendeten tritt nach dem alten Gesetz des horror vacui ein Ersatz, und eben der verblendet, weil er sich für etwas ausgibt, was er nicht hergeben kann. An Stelle des Wesens der Wahrheit kann ungestraft

nichts anderes treten, weder sprachliche Brillanz noch geistiges Prestige, gesellschaftliche Anerkennung noch Macht oder was sonst auch immer.

12. Seiendes, Sein und Ursein und die Seinsranglehre

Wo wir hin- bzw. hineinschauen, umgibt und erfüllt uns konkret Seiendes - dieser Schreibvorgang, das Blatt Papier, der graue Himmel vor dem Fenster, meine ausgeglichene Gestimmtheit, meine Absichten. Nirgends ist ein einziges allgemeines Sein als solches, grau und leer. Dagegen ist alles bunt, farbig, vielfältig, wogend, tönend, hart, weich, dynamisch-drängend oder -hemmend, immer strukturiert, zumeist geordnet, einzeln und doch im Zusammenhang, entstehend, werdend, wachsend, verfallend, verschwindend, wieder entstehend usw. Ein parmenideiisches unbewegtes, unbestimmtes Sein begegnet uns nirgends, auch nicht im „reinen" Denken.

Und doch hat Parmenides tief geschaut und gefühlt, allerdings wenig differenziert. Denn zum einen gibt es im vielfältig Seienden selbst ein „Sein", nämlich die oben entfaltete und beschriebene Seinsgrundstruktur, die zwar nicht grau, leer, „einfältig", aber doch sehr einfach-bestimmt und - verglichen mit dem Seienden - relativ „farblos" ist. Vor allem aber ist sie „unbewegt", in sich nicht der Zeit, dem Wandel unterworfen, wiewohl sie natürlich im Seienden mit *dessen* Wandel sich gleichsam „mitwandelt" und natürlich mit dem Seienden auch mitvergeht. Aber in sich folgen Gehalt, Form und Gestaltung in ihrem eigenen und inneren Entfaltungsprozess einer überzeitlich-unzeitlichen Ordnung. Das haben wir aufgewiesen.

Zum anderen ahnte Parmenides das, was dann Platon und Aristoteles breit ausführten: Über dem Gesamt des Kosmos, also der Vielfalt des Seienden west und lebt ein „Ursein", das den Kosmos ermöglicht und trägt, ja nährt und anzieht, aber nicht in ihm aufgeht, sondern souverän „über" ihm steht, natürlich nicht räumlich, sondern ontologisch. Dieses Ursein kann nirgends angetroffen und angeschaut, sondern nur durch die regressive Analyse vom menschlichen Verstand erschlossen werden, das aber mit Notwendigkeit. Davon bald mehr. Trotzdem hat dieses Ursein wie der Töpfer an der Vase seine Fingerabdrücke an seiner Schöpfung zurückgelassen, und außerdem ist er kein uninteressierter Gott weit weg in den epikureischen Zwischenwelten, sondern bleibt besorgt um sein Werk und wirkt in einem fort auf vielen Ebenen in dasselbe hinein. Jede neugeborene Menschenseele ist ein unmittelbarer Eingriff des Absoluten in die Welt.

Erst wenn wir diese Unterscheidungen - Seiendes, das Sein oder die Seinsgrundstruktur im Seienden und das transzendente, aber ins immanente Weltsein hineinwirkende Ursein - sauber trennen, haben wir eine Chance, dem Seinsrätsel und seiner Auflösung näher zu kommen. Ich sehe das bei Heidegger nicht, erst recht nicht bei Adorno, Bloch, Jaspers, Sartre oder gar den postmodernen Franzosen und Angelsachsen. Daher muss das letzte Jahrhundert als eminent seinsvergessen oder vielleicht noch besser als „seinsverwirrt" beurteilt werden und nicht die Vergangenheit seit Platon, wie Heidegger meinte.

Doch auch das reicht noch nicht hin. Wie es am klarsten die mittelalterliche, aber auch die antike Philosophie wusste, muss das Sein in Seinsränge und Seinsgrade gegliedert werden. Erstere bieten das strukturelle, letztere das dynamische Moment. Dabei gibt es Seinsgrade nur jeweils in den Seinsrängen, nicht über sie hinweg, und auch da nur in den beiden unteren Seinsrängen. Die Seinsränge wiederum sind nur von oben her überschreitbar, nie von unten. Beispiele: Gott kann die Welt schaffen oder ein Geschöpf, die Welt nicht Gott; oder: Das menschliche Denken und Wollen kann Gedanken, Phantasien, Handlungen schaffen, ins Sein setzen, aber eine Phantasie kann kein menschliches Denken und Wollen ins Sein setzen. Brandenstein (Grdlg. d. Phil., Metaphysik, 1966) erweist mittels des recht durchschauten Kausalprinzipes drei Seinsränge: Jenes Sein, das nur sich selbst bestimmt und von anderem nicht bestimmt werden kann, das Ursein; zweitens jenes Sein, das erschaffen, also ins Sein gesetzt und bestimmt wurde, dann aber sich selbst bestimmen kann, die so genannten Geschöpfe oder Geistwesen, wozu auch das menschliche Ich gehört; und drittens Dinge, die nur fremdbestimmt sind, sich in keiner Weise selbst bestimmen können, so etwa unsere Gedanken, Vorstellungen, Entschlüsse, aber auch die gesamte Welt der naturhaften Erscheinungen, hinter denen erweisbar geistige Kraftursachen, Naturgeistwesen stehen. Über diese drei Seinsränge hinaus sind logisch und ontologisch keine weiteren möglich, sie bilden eine eherne Struktur des Kosmos, wenn auch, wie gesagt, der jeweils obere Rang immer dynamisch in den unteren einwirken kann, ja muss, um diesen zu schaffen und zu erhalten.

Der Mensch hat als das ungewöhnlichste Wesen des Alls unmittelbar an zwei Seinsrängen Anteil, als Ichkraft am zweiten, als Leib am dritten Seinsrang. Ist er noch gottberührt oder gar gotterfüllt, dann vereinigen sich in ihm alle drei Seinsränge - in absoluter und vollkommendster Weise ist dies bei Christus Jesus erreicht.

In jedem Seinsrang gibt es endlos viele Seinsgrade, wenigstens der Möglichkeit nach. Mit ihnen wird der Seinsrang nie überschritten, aber so zusagen potentiell ausgeschöpft. Mozart hat die Möglichkeit der Musik anders realisiert als ein durchschnittlicher Musikstudent. Im Letzten versucht jeder Mensch, seinen ihm zugemessenen Seinsgrad zu erreichen, wiederum letztlich mit dem Ziel, dadurch eine Reife und eine innere Seinsbasis zu schaffen, um mit dem Ursein im ersten Seinsrang vereinigt zu werden. Die Vervollkommnung des Seinsgrades in einem Seinsrang bereitet die Überschreitung und Hochzeit der Seinsränge vor. Nach christlicher Vorstellung geht sogar der drittrangige Leib in das Ursein mitein und ersteht in geistig-geistlicher Form neu.

13. Die Rezeption von Brandensteins Werk

Noch betrüblicher als mit dem biografischen Forschungssstand verhält es sich mit der inhaltlich-philosophischen Rezeption des Brandensteinschen Werkes. Zwar gibt es einige Rezensionen zu seinen Veröffentlichungen - die natürlich nur wenig substantiell sein können -, aber es ist mir nicht ein einziger der bekannteren Denker oder auch nur ein Wissenschaftsjournalist bekannt, der auf sein Werk aufmerksam geworden wäre. Nicht einmal solche Philosophen, die ihn kannten wie Pauler, Spranger (der nachweislich z.B. seine Anthropologie gelesen hat; das Exemplar liegt in Tübingen), Guardini, Krings haben auf sein Werk reagiert. Besonders im Falle Paulers ist dies betrüblich und nur schwer verständlich, es sei, man bemüht tiefenpsychologische Deutungen. Denn immerhin veröffentlichte Brandenstein zwei Bände seiner Grundlegung 1926 und 1927, während Pauler sein erstes Hauptwerk, die Grundlagen der Philosophie, 1925, sein zweites - die Logik – 1929 veröffentlichte und eben darin seinen Schüler und dessen epochale „Philosophie der Logik" im ersten Band der Grundlegung gar nicht erwähnt!

Wie ich schon andeutete, greift Brandenstein dagegen alle wichtigen Philosophen seiner Zeit auf und bespricht sie in seinem Werk, während Heidegger etwa seine zeitgenössischen Kollegen fast durchgehend ignoriert. Kein Doktorant dürfte heute eine Dissertation abliefern, ohne auf den neuesten Stand seines Forschungsgebietes Bezug zu nehmen. Ich werde an späterer Stelle einige Gründe für dieses auffällige Symptom des Nichtsehenswollens und Nichtsehenkönnens von Brandensteins Werk diskutieren.

Von diesem katastrophalen Mangel abgesehen bin ich auf wenige Arbeiten gestoßen, die sich mit dem Werk Brandensteins in einem Aufsatz beschäftigen. Frau Tymieniecka veröffentlichte 1957 im Archiv für Philosophie einen Übersichtsartikel; Herr Krozewski, ein persönlicher Bekannter von Herrn Brandenstein, schrieb mehrere Artikel über den Philosophen, so z.B. in der Zeitschrift „Wissenschaft und Weisheit" (1977); und Herr Hanak gibt in dem bedeutenden Buch „Geschichte der philosophischen Traditionen in Osteuropa" (1996, Hg. H. Dahm, A. Ignatow) im Rahmen der Behandlung der ungarischen Philosophie einen kurzen Abriss von Brandensteins Philosophie. Im Jahre 2001, zum Hundersten Geburtstag, fand in Budapest ein Symposion zu Ehren Brandensteins statt; im Internet stieß ich auf die Ankündigung eines „Papers" zu Brandenstein von Herrn Balazs Mezei. Auch dazu befrug ich Herrn Johannes Brandenstein, der mir aber wieder nur Versprechungen machte, ohne sie zu halten. Ich nehme an, dass in Ungarn wertvolles Material zu Leben und Werk von Brandenstein vorhanden, aber sicher ins Deutsche nicht übersetzt ist.

Der beste Kenner und Darsteller von Brandensteins Philosophie ist zweifellos G. Krozewski, ein Psychologe und Pädagoge, von dem ich auch den Hinweis bekam, dass Peter Wust auf die immense Bedeutung von Brandensteins Werk aufmerksam geworden war, aber sich anscheinend damit nicht tiefer

auseinander setzen konnte, was sehr bedauerlich ist, da er auf den philosophisch-methodischen Weg gestoßen wäre, der die von ihm erhoffte „Auferstehung der Metaphysik“ ermöglichte. Schon 1977 beklagte Georg Krozewski die Ignorierung des Philosophen „von den dazu Berufenen“, ein Zustand, der sich seither zuspitzt, da nun auch die Brockhaus-Enzyklopädie in ihrer neuesten Ausgabe den Hinweis auf Brandensteins Person und Wert, klein genug in der vorangegangenen Ausgabe, gestrichen hat. Wert hat eben nur, was großen Absatz verspricht. Es bleibe nicht unerwähnt, dass Herr Krozewski die Philosophie Brandensteins für eine „Psychologie von innen“ bzw. für eine „humanistische Psychologie“ fruchtbar zu machen versuchte. Meines Wissens wurde dies aber von der psychologischen Wissenschaftswelt nicht aufgegriffen. In seinen anderen Aufsätzen - „Bela von Brandenstein, ein augustinischer Denker unserer Zeit“, eine Besprechung der „Grundlegung“ im Philosophischen Literaturanzeiger (1968), „Das Sittliche und die Psychische Allseitigkeit“ (1961) - gibt Georg Krozewski im übrigen gute Einführungen in Brandensteins Werk.

Was ist von den beiden anderen Autoren zu vermelden, die ich genannt habe? Frau Tymieniecka, eine damals weltbekannte Phänomenologin, schreibt einen achtseitigen Aufsatz, der sich in der Hauptsache auf das Werk Brandensteins „Der Aufbau des Seins“ stützt, eine lehrbuchhafte Zusammenfassung der „Grundlegung“. Das ist gewiss ein guter Einstieg, den ja Brandenstein auch selbst empfiehlt. Doch was sie bietet, ist weitgehend enttäuschend, weil sehr verwirrend und unsystematisch. An keiner Stelle hatte ich das Gefühl, dass sie das Werk wirklich verstanden hätte, andernfalls könnte sie nicht schreiben: „Die Aporien des systematischen Denkens bleiben bestehen. Daher soll man den brandensteinschen Entschluss zu einer systematischen Darstellung als den Versuch einer Antwort betrachten, die die neue Philosophie auf diese Probleme zu geben vermag.“ Welche neue Philosophie? Und warum nur ein Versuch? Die Systematik in dem genannten Werk ist so glasklar und entwickelt sich organisch und konsequent aus der entdeckten Seinsgrundstruktur, dass von einem bloßen Versuch redlicherweise nicht gesprochen werden kann. Auch ist der Ausgangspunkt Brandensteins nicht, wie Frau Tymieniecka behauptet, der Satz Brandensteins „Das Sein selber ist nun einmal wohlgeordnet.“, sondern die Erfahrung des konkret Seienden in mir und um mich her, die derart ist, dass deren Leugnung unmöglich ist. Daraus erst arbeitet er dann die Wohlgeordnetheit des Seins hervor - diese wird nicht apriori und unerwiesen vorausgesetzt! Auch setzt Brandenstein nicht, wie die Autorin sagt, an „einer unmittelbaren Anschauung der Wirklichkeit“ an, wenn unter Wirklichkeit die selbständige, unabhängige (physische) Welt- und Lebenswirklichkeit gemeint ist, sondern er setzt an der „Wirklichkeit“ des unmittelbaren Erlebens und seinen Inhalten an. So lässt sich die Seinsgrundstruktur etwa auch in einer Rotwahrnehmung oder einer bloßen Phantasie oder einem Gefühl aufdecken, völlig unabhängig von der Frage, ob das Rot nun an den Weltgegenständen besteht oder vom Organismus, z.B. vom

Gehirn oder von der unbewussten Psyche erzeugt wird. Die entscheidende Methode, um über das bloß Phänomenale hinauszukommen, die rückschließende Untersuchung („reduktiv-regressive Analyse“), disqualifiziert die Autorin als rationalistische Spekulation (wozu sie wohl als Phänomenologin verpflichtet ist!) und beweist damit vorurteilsbehaftetes Nichtverstehen (-wollen). Ähnlich falsch ist ihre Unterstellung, Brandenstein würde die Urprinzipien des Seins mit einer „von aller Erfahrung befreiten Kraft der Vernunft“ aufstellen. Mir ist solches nicht bekannt, im Gegenteil betont Brandenstein immer wieder den „Satz des Bewusstseins“, wonach wir nur damit und da beginnen können, wo je mir etwas gegeben, erfahrbar, sichtbar wird. Die Phänomenologie im allereinfachsten Sinne ist der absolute Ausgangspunkt des Philosophierens auch für ihn. Damit nicht genug: Gerade die Ontologie wird durch die Referentin tiefgreifend verzerrt, wenn sie sagt: „Die Seinsprinzipien, die allein aus Beziehungen bestehen, sollen offenbar die Auffassung des Dinges aus der, in der traditionellen Philosophie starren begrifflichen Struktur befreien und sie in ihrem fließenden, vergänglichen, unsubstrathaften Bestehen hervorrufend auffassen.“ Man hätte sich gewünscht, die Autorin hätte einmal den Philosophen selbst zitiert, dann wäre solch eine Missinterpretation nicht möglich geworden. Gerade die Ontologie des Gehaltes zeigt, dass die Seinsstruktur gar nicht nur aus Beziehungen bestehen kann, sondern dass Beziehungen etwas voraussetzen, das eben bezogen ist, die Gehalte. Und was die Seinsgrundstruktur betrifft, so ist sie weder fließend noch vergänglich, sondern unveränderbar und unvergänglich, jedenfalls als solche. „Substrate“ wiederum gibt es bei Brandenstein sehr wohl, wenn wir darunter selbständig daseiende Wirklichkeiten verstehen, nämlich die Geistkräfte im zweiten Seinsrang (wozu das menschliche Ich gehört), die metaphysische Materie im dritten Seinsrang und das Ursein Gottes. Das scheint Frau Tymieniecka alles nicht gelesen zu haben, woraus zu schließen ist, dass sie das angegebene Buch nur überflogen hat. Anders kann ihr Urteil nicht zustande kommen, wenn ich bei ihr eine gesunde Intelligenz voraussetze. Gewiss zeichnet sie auch Manches ganz richtig und gut nach, doch im Gesamten entsteht ein eher irritierender, ja wenig einladender bis abstoßender Eindruck, der dem Werk des Philosophen wohl eher geschadet haben dürfte. Denn aufgrund solch einer Hinführung würde wohl niemand eines seiner Bücher in die Hand nehmen wollen.

Herr Hanak gibt in seinem dreiseitigen Aufsatz eine durchaus befriedigende Übersicht, natürlich ohne die tieferen philosophischen Begründungsgänge der Brandensteinschen Denkergebnisse nachzeichnen zu können, worum ich mich in meiner Arbeit hier bemühe. Ihn scheint sogar eher eine Skepsis zu motivieren, wenn er etwa sagt: „Aus der Feststellung „etwas ist etwas“, „das Ding ist ein Ding“ glaubt Brandenstein drei Urbestimmungen herausschälen zu können: den Gehalt, die Form und die Gestaltung.“ Dagegen ist völlig verfehlt, wenn Hanak Brandensteins Philosophie als „eine Vorbereitung der Theologie, im wahrsten Sinne eine „ancilla theologiae“, d.h. eine zutiefst religiöse

Philosophie“ kennzeichnet. Denn nichts war Brandenstein so wichtig, wie die wissenschaftliche Autonomie der Philosophie sowohl gegenüber den Fachwissenschaften als auch gegenüber der Theologie zu behaupten, und wie ich meine mit überzeugenden Gründen. Natürlich führt seine Metaphysik konsequent zu Gott, aber nicht zu einem Gott des Glaubens, sondern zu einem logisch mit Notwendigkeit erschlossenen und damit erkannten Gott der Philosophie. Gewiss jedenfalls fußt seine Philosophie nicht auf einem Glaubensakt, was ja der Grund aller Theologie ist und sein muss. Darum lehnte Brandenstein auch die Möglichkeit einer „christlichen Philosophie“ ab, weil eine Philosophie, die auf einem Glaubensakt aufruht, ihr Wesen aufgibt. Dass seine Metaphysik und Ethik nichtsdestotrotz auf Mystik und Theologie hinweist, widerspricht der Autonomie der Philosophie gar nicht, im Gegenteil. Denn sie beweist ja die Existenz Gottes auf philosophische Weise, also rückschließend und erschließend, was natürlich nicht eine unmittelbare Erfahrung Gottes bedeutet, aber eine solche als möglich, dann allerdings mystisch-gnadenhaft, erweist.

Zusammenfassend läßt sich somit sagen, dass eine umfassende und eingehende Würdigung von Person und Werk Bela von Brandensteins fehlt, im krassen Gegensatz zur Weitgespanntheit, Tiefe, Differenziertheit, methodischen Klarheit und also herausragenden Kulturbedeutung dieser Philosophie. Wenn überhaupt eine Philosophie, dann wäre sie in der Lage, den heute so jämmerlichen Zustand des philosophischen Denkens aus seiner Krise zu führen und eine neue Epoche der Seinsverbundenheit des Menschen zu eröffnen. Was wäre dringlicher als diese, da der Mensch sich von allen Seinswurzeln und Seinsverbindungen - zu Natur, Mitmensch, Gott - abzureißen droht?

14. Die drei Grundbeweise

14.1. Von der Absolutheit des Seins (eigener Beweis, bei Brandenstein wiedergefunden)

Vielleicht ist das charakteristischste Merkmal der modernen Philosophie die Verneinung aller Absolutheit - und das mit einer Absolutheit, die sich sogar nicht scheut, einen „absoluten Relativismus“ zu behaupten. Alles Sein ist dieser Philosophie vergänglich, zeitlich, nichtig; eine Wahrheit ist unmöglich bzw. alles kann als wahr behauptet werden; kein Wissen ist sicher; Gewissheit in welcher Hinsicht auch immer illusionär; Schönheit ist nur eine Geschmacksfrage; Güte nur ein heuchlerischer Vorwand für versteckte Eigeninteressen. Es kann nicht verwundern, dass solche Predigten auch züchten, was sie predigen - sie müssen nur lange genug gehalten und natürlich geglaubt werden. Des Menschen liebstes Kind ist nun aber einmal der Glaube, wahrscheinlich mehr noch als das Wunder.

Das war nicht immer so, im Gegenteil. Von Anbeginn der Menschheit bis weit in die Neuzeit hinein fühlte sich der Mensch - ich spreche jetzt vornehmlich von Europa - mit einem Absoluten verbunden, was dies auch immer sei. Selbst die Marxisten hielten sich noch daran fest, wenn auch in Form einer „absoluten Materie“. Hier ließen sich lange geistesgeschichtliche und kulturpsychologische Studien anschließen, doch darum geht es an dieser Stelle nicht. Die Frage ist: Gibt es wirklich kein absolutes Sein?

Nun, die argumentatio ex contrario beweist sehr rasch, dass wir gar nicht anders können, als ein absolutes Sein zu denken. Wer sagt: Alles ist relativ. Oder sagt: Es gibt kein sicheres Wissen. (D. Hume) - der macht doch eine Aussage mit Anspruch auf Wahrheit in Form der Richtigkeit. Andernfalls wäre seine Aussage sinnlos. Mindestens das Wissen, dass es kein sicheres Wissen gibt, muss doch sicher sein. Ebenso widersinnig wäre es zu behaupten, es gibt nichts, kein Sein, alles Seiende ist Schein (so Gorgias). Aber immerhin, ein Schein wäre da und natürlich die Aussage wäre da, dass nichts sei oder nur Schein. Und sind Schein und Aussage denn rein gar nichts? Ja, wenn dem so wäre, dann müsste derjenige schweigen. Wir sehen, schon rein logisch ist es unmöglich zu behaupten, es gäbe keine Wahrheit bzw. alles sei nichts.

Sehr tief hat da gewiss Parmenides geschaut, als er das absolute Sein in seiner Vollkommenheit, Rundheit, Unveränderlichkeit und Schönheit beschrieb, wohl eigentlich in einem mystischen Anschauungsakt. Nur ging er zu weit, wenn er die veränderliche Welt als nichtig abtat. Man könnte sagen: Er schaute so tief in den Grund des Seins, dass er mit dem Werdesein nichts mehr anzufangen wusste. Und in der Tat lässt sich die gesamte Philosophiegeschichte aller Völker als das Ringen der Erkenntnis um das rechte Verhältnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Absoluten und dem Relativen fassen. Und jede Kultur, jeder Philosoph gab darauf eine eigene Antwort.

Was lässt sich nun aber vernunftgemäß sagen? Das erste fanden wir schon: Jede Aussage, selbst die negativste, impliziert rein logisch ein Absolutum, anders können wir gar nicht denken. Aber das befriedigt nicht. Darum lohnt es sich, umschweifigere Diskurse anzustellen.

Nicht zu leugnen ist, dass jetzt und hier etwas ist und nicht nichts, z.B. diese jetzt geschriebenen Wörter. Sie mögen noch so endlich und hinfällig sein - eine gewisse Zeit hindurch bestehen sie, sind im Sein. Setzen wir nun, dass sie „letztlich" doch rein nichts wären und zwar in der Weise, dass sie aus nichts kommen und in nichts vergehen - ist diese Behauptung diskursiv durchzuhalten?

Wenn sie aus rein nichts kommen und in rein nichts vergehen können, dann besteht oder bestand wenigstens auch die Möglichkeit, dass nichts entstanden wäre, also auch das Vergehende nicht. Wäre dem so, dann gäbe es keinen Unterschied, und zwar absolut keinen zwischen der Möglichkeit, dass aus nichts etwas Vergängliches entsteht, und der Möglichkeit, dass aus nichts nichts entsteht. Wenn es aber überhaupt keinen solchen (positiven) Unterschied gibt, dann besteht überhaupt kein zureichender Grund, warum und wie aus nichts etwas Vergängliches hervorgehen können soll. Und also geht nichts hervor. Wenn aber nichts hervorgeht, dann auch nichts Vergängliches. Also dürfte auch nichts Vergehendes jetzt da sein. Da solches aber gewiss vorhanden ist, folgt, dass die Annahme, das Nichts sei der zureichende Grund für Vergängliches, in sich unmöglich und selbstwidersprechend ist. Und also gilt die gegenteilige Annahme: Etwas Vergängliches kann nur aus Etwas, aus Sein kommen, und zwar aus solchem, das eben nicht nichts sein oder werden kann, andernfalls gerieten wir in dasselbe Dilemma. Ein Sein nun aber, das nicht vergehen kann, ist notwendig ein unvergängliches, unvergehendes, damit überhaupt ein unwandelbares Sein. Ergo: Es existiert irgendein absolutes, unvergängliches Sein.

Der Beweis kann noch anders geführt werden: Unter der Annahme, dass alles Seiende von nichts kommt und in nichts vergeht (wie Sartre in „Sein und Nichts" 1943 behauptet), wird das Nichts als möglicher Entstehungsgrund von Seiendem gesetzt. Dann aber ist das Nichts nicht nichts, sondern besitzt „Seinseigenschaften", z.B. diejenige, etwas Anderes hervorbringen zu können, Zeit in Gang zu bringen usw. Daraus folgt: Wo überhaupt etwas entsteht - und eben dessen bin ich in meinem Erleben wenigstens unmittelbar Zeuge -, da kann der Entstehungsgrund unmöglich rein nichts sein. Also muss er etwas sein, und zwar notwendig ein Etwas, das nicht wieder völlig dem Nichts verfallen kann, weil sonst doch etwas aus nichts entstehen könnte. Dies impliziert ein Sein, das nicht nicht sein kann, also sein muss, also absolut, nichtkontingent ist.

Wieder anders hat der Beweis dieses Gesicht: Wo etwas entsteht, kann es nach dem berühmten Satz nicht aus bzw. von rein nichts entstehen, sondern aus etwas. Dieses könnte aber wieder entstanden sein und wäre von einem vorgängigen Seienden hervorgebracht worden. Von diesem gälte das gleiche und so fort ins Unendliche. Das „ins Unendliche" ist entscheidend, denn es besagt, wir

dürfen nicht aufhören. Hörten wir nämlich irgendwo auf, dann ständen wir wieder vor dem Problem, dass etwas aus nichts entsteht, was schon als unmöglich erkannt worden ist. Also muss die Reihe der Ursachen-Wirkungen real unendlich sein. Anfanglos. Und damit voll unendlichen Seins! Auch hier also stoßen wir auf ein absolutes Sein: die Reihe als ganze. Sie muss unendlich, anfanglos, als ganze unveränderlich sein, andernfalls entstünde wieder etwas aus und von nichts. Die ganze Reihe aber entsteht natürlich nicht, sondern ist gleichsam ewig da, unveränderlich, unvergänglich - so dachte sich das bekanntlich Aristoteles. Ob diese Annahme wirklich haltbar ist, werden wir bald prüfen. Wichtig an dieser Stelle ist nur die klare Erkenntnis, selbst im Falle der Annahme von einer unendlichen Kette von endlich Vergehendem implizieren wir ein unendlich-unvergänglich-absolutes Sein.

Analog geht das Argument, wenn wir annehmen, alles, aber auch radikal alles Sein könnte zu nichts werden. Denn der Vorgang des Vergehens, des Nichts-Werdens ist selbst nicht nichts, sondern etwas, ja sogar ein dynamisches Etwas und kann nicht wieder durch nichts getätigt werden. Wir brauchen zur Nichtigung also ein Etwas, das nichtet. Und dieses Etwas kann nicht wieder rein nichts sein bzw. von rein nichts kommen, da sonst das Nichts tätigen, hier nichtigen könnte. Ein nichtigendes, also irgendwie tätiges, damit seinshaftes Nichts ist aber nicht nichts, sondern etwas, des Seins, was unmittelbar selbstwidersprüchlich ist und sich als Gedanke selbst zerstört. Das sah Heidegger z.B. überhaupt nicht, der dies behauptete.

Weiter: Wenn alles zu nichts werden könnte, dann wäre das Nichts offen für das Seiende, so zusagen fähig, sich des Seienden anzunehmen und sich zu eigen zu machen, eben zu nichts. Das aber - offen sein, annehmen, sich zu eigen machen, fähig sein - sind lauter Seinshaftigkeiten, die sich mit einem völligen Nichts nicht vertragen.

Weiter: Wenn alles zu nichts werden könnte, dann könnte aus diesem (End-) Nichts logischerweise nichts mehr hervorgehen, weil sonst dieses Nichts nicht nichts wäre. Wenn aber nichts aus ihm hervorgehen kann, nicht das kleinste Etwas, dann hat auch früher nie etwas (aus Nichts) entstehen können, um schließlich im Nichts radikal zu nichts zu werden. Man könnte auch so argumentieren: Wenn alles zu nichts werden kann, muss auch alle Zeit zu nichts werden. Aus Nichts kann aber keine Zeit resp. ein Werdendes hervorgehen, weil sonst das Nichts selbst zeitlich wäre oder wenigstens „zeitstiftend". Ist das aber nicht der Fall, dann kann auch Zeitliches nicht im Nichts zu Unzeit werden. Wo also überhaupt etwas ist, ist ein absolutes Nichts unmöglich.

Doch schon unsere Seinsgrundstrukturanalyse war auf Seinsmomente und deren Entfaltungsordnung gestoßen, die zweifelsfrei zeitlos sind und sich selbst vollständig bedingen. Gehalt, Form und Gestaltung eines konkreten Seienden oder gehaltliches Sein, Zusammenhang, Einheit gehen zwar auseinander hervor, aber unzeitlich, zeitgleich gegeben und ermöglichen sich absolut selbst.

Hier deutet sich ein Absolutum zumindest an, auch wenn wir natürlich damit noch nicht das Absolute an und für sich, sondern nur in einem vergänglichen Seienden vor uns haben. Denn die Seinsgrundstruktur in einem konkreten Seienden ist ja mit diesem - aber nicht in sich, nicht als solche! - (mit-) vergänglich. Doch kann das vergängliche Seiende, z.B. dieser Satz hier, die in ihm aufscheinende Seinsgrundstruktur qua Vergänglichkeit, qua Zeitlichkeit, qua Nichtigkeit unmöglich begründen, ermöglichen, bedingen, und also müssen wir ein anderes Sein suchen, das dazu in der Lage ist. Denn von rein nichts kann die Seinsgrundstruktur im Seienden nicht kommen - wenn von diesem nicht, wovon aber dann?

14.2. Der Wechselreihenbeweis

Das epistemologisch-metaphysische Zentrum der „Grundlegung der Philosophie", dieser Cheopspyramide des Denkens, ist der von Brandenstein so bezeichnete „Wechselreihenbeweis". Und eben dieser ist es, in den ich damals 1977 hinein gestolpert bin. Dieser Beweis ist das Herz von Brandensteins Werk, das er in allen Schriften schlagen lässt. Wie es scheint (s. seine Selbstbiografie) hat er seinen Grundgedanken schon sehr früh, mit noch nicht 20 Jahren ergriffen und darauf seinen Bau getürmt. Und diese Basis trägt! Ja, so wage ich zu behaupten, sie ist die Basis aller möglichen Philosophie vom Realen, denn sie leistet nichts weniger, als über das Wesen der Zeit die Grundstrukturen des Kosmos und seiner Seinsquellen zu erschließen. Denn wie der Name „Wechselreihenbeweis" besagt, wenn auch sehr formal, geht es um das Wesen des Wechsels und da vor allem um die Frage, ob er einen Anfang hat oder nicht.

Dass es sich hier um ein philosophisches Grundproblem höchsten Ranges handelt, beweist ein kurzer Überblick der Philosophiegeschichte: Platon war der Überzeugung, alles Zeitliche habe einen ersten Anfang, Aristoteles widerspricht und hält die Zeit für anfang- und endlos. Kant schließlich hält das Problem für unentscheidbar. Und bis heute wird diese ziemlich schlecht begründete Annahme Kants nur noch nachgebetet, jedenfalls nicht ernsthaft überprüft. Wie sich zeigen wird, ist sie nicht haltbar.

Dass die Zeit dem Menschen fast zu allen Zeiten ein faszinierendes Seinsrätsel war, beweist schon die Mythologie der indigenen Kulturen, die sehr treffend die Zeit oft als alles verschlingende Schlange symbolisierten. Auch heute werden die meisten Fragestellungen von der Zeit her aufgespannt, so die Frage z.B. nach dem Wesen des Raums oder des Leibes oder der Sprache usw. Gewiss lässt sich das auch übertreiben, aber es offenbart sich darin die tiefe Ahnung, dass irgendwie an der „Zeit" alles hängt, oder fast alles.

Was also ist die Zeit und wie erfahren wir sie? Nun, ganz schlicht werden wir ihr durch Veränderung gewahr, sei es in uns, sei es um uns herum. Wo sich gar nichts änderte, wie z.B. im Coma oder in der Meditation, vielleicht auch im Staunen, in der völligen Liebeshingabe, da kann ein Zeiterleben nicht oder kaum entstehen. Natürlich „fließt" auch in diesen Dauerzuständen die Zeit irgendwie dahin, denn in der Regel enden sie ja und anderes folgt, und also tritt ein Wechsel, eine Veränderung ein.

Wollten wir phänomenologisch vorgehen, so ließen sich zunächst verschiedene Veränderungsgestalten beschreiben, das tat schon Aristoteles. Wir kennen das Entstehen, das Beharren, das Geringerwerden, das Vergehen; wir kennen den Aufbau bzw. das Wachstum und den Abbau bzw. das Altern. Immer ist da Wechsel, entweder aktual oder potential. Und da fragt schon das kleine Kind: Woher kommt das? Warum ist das so? Wie ist das entstanden? Wozu? Wer hat das gemacht?, woraus wir schließen dürfen, dass der menschliche Geist sofort

ein Ungenügen mit der Zeit, mit Wechsel und Wandel hat, da sich Zeit anscheinend nicht aus sich selbst erklärt und er, der fragende Geist, irgendwie „mehr als Zeit“ sein muss, begabt gleichsam mit einem Seinsüberschuss. Dass Zeit ist, scheint ihm gar keine Selbstverständlichkeit zu sein, obgleich er selbst durch und durch zeitlich zu sein scheint. Aber eben scheint! Denn natürlich impliziert die Erfahrung von Zeit die Fähigkeit, mehrere Wechselzustände oder -phasen gleichsam „überzeitlich“ zu überschauen. Wenn ich nicht in einer „höheren“ Gegenwart das Jetzt und das Vorher und das mögliche Später zusammenwissen könnte, dann wäre eine Zeiterfahrung unmöglich. Nur der nicht nur Zeitliche kann Zeit wissen. Im Menschen ist mehr als Zeit, wenn auch gewiss nicht Ewigkeit. Und eben aus dieser Differenz heraus kann der Mensch fragen: Warum und wie und wodurch kommt etwas zustande, ändert sich, vergeht?

Das zweite Moment, das uns reizt, ist die Frage nach dem Was der Zeit. Auch hier gibt es großen Streit. Ist sie etwas Eigenes, gleichsam ein Behälter, ein Strom, in dem die Welt dahinfließt? Rein phänomenologisch ist die Antwort klar: Zeit erscheint uns nur als Veränderung, und verändern kann sich nicht nichts, sondern immer nur etwas, z.B. die Jahreszeiten, meine Stimmungen usw. Wo nichts ist, da wechselt nichts, und also ist keine Zeit. So scheint die Zeit (wie der Raum) nichts ontologisch Eigenständiges zu sein, sondern ein Aspekt, eine spezifische Gestaltungsweise der erfahrbaren Wirklichkeit. Das ist sogar streng mathematisch erweisbar (s. Brandenstein, Grundlegung der Mathematik, 1970). Damit fällt im übrigen Kants zweite Antinomiealternative gegen den Zeitanfang, in der er unreflektiert und unbegründet die Möglichkeit einer leeren Zeitröhre einführt. Eine solche ist aber ein unmöglicher Begriff.

Und da wird die Frage nach dem Anfang von jeder möglichen Zeitreihe (und dazu genügt schon ein Wechsel, also die Folge zweier Sukzessionszustände) nun entscheidend. Hat das Zeitliche einen Anfang oder nicht? Oder ist beides möglich, aber nur eines tatsächlich? Von den verschiedenen Varianten, die Brandenstein für diesen Beweis liefert, gebe ich einen kürzeren. Wie alle diese Beweise geht er von einer ohne Selbstwiderspruch nicht leugbaren Grunderfahrung aus, nämlich der, dass sich etwas ändert, egal wo und wie, ob in mir oder außer mir. Es gibt Veränderung, Werden, Wechsel, Wandel. Wer dies leugnet, darf nicht einmal mehr diese Leugnung aussprechen, denn auch sie ist eine Abfolge, also ein Werden und Wandel von Wörtern.

Von dieser Erfahrungsgrundlage ausgehend fragt nun der Philosoph, ob dieses Werden schon immer ein Werden war oder nicht, ob es also einen Anfang hatte, ja haben muss oder nicht, ja nicht einmal einen Anfang haben kann oder ob beides möglich ist, aber natürlich nur eines tatsächlich.

Um dies zu klären, setzt Brandenstein hypothetisch die Anfanglosigkeit des Universums bzw. aller möglichen Zeitreihen. Was folgt? Es folgt, dass dem heute unmittelbar erfahrenen Zeitzustand oder Wechselglied der Zeitreihe mindestens unendlich viele Zustände, Wechselglieder, Veränderungen, z.B.

Minuten, Tage, Jahre vorausgegangen sind. Und zwar aktualunendlich viele, nicht nur potentialunendlich viele. Was heißt das? Das bedeutet eine erfüllt- oder erreicht-unendlich große Menge von Veränderungen bzw. Wechselreihengliedern. Denn eine potentialunendliche Menge ist immer nur eine aktual oder erreicht *endlich* große Menge, die aber permanent wachsend jede mögliche endliche Grenze überschreitet, transzendiert, ohne je aus sich heraus eine erreicht- oder aktualunendlich mächtige Menge aufbauen zu können. Das ist etwa der Fall, wenn wir von 1 aufwärts die natürlichen Zahlen abzählen. Idealiter würden wir jede mögliche, gesetzte endliche Grenze, z.B. 10 hoch Milliarden überschreiten, ohne jedoch dadurch eine unendliche Mächtigkeit zu realisieren.

Anders in unserem Beweisfalle. Die Menge der vergangenen Veränderungen oder Wechselreihenglieder müsste unter der Voraussetzung ihrer Anfanglosigkeit in der Vergangenheit, also einer stattgehabten, abgeschlossenen Zeit aktualunendlich sein, da ja die Vergangenheit in Richtung der Vergangenheit, d.h. nach hinten nicht vermehrbar ist, auch nicht vermehrt werden muss (da bereits geschehen). Zeitstrukturell gesehen konstituiert das Potentialunendliche, also das offen Wachsende schlechthin immer und notwendig Zukunft, das Aktuale die Gegenwart (wie lang oder kurz dauernd auch immer), das Aktualisierte Vergangenheit. Eine vergangene Zeitreihe ist aber eine aktualisierte Zeitreihe, kann also in sich entweder nur aktualisiert-endlich oder aktualisiert-unendlich, niemals potentialunendlich sein.

Was impliziert diese Erkenntnis? Nichts weniger, als dass es unter dieser vergangenen aktualisiert-unendlichen Menge von Veränderungszuständen oder Wechselreihengliedern mindestens ein Glied X gegeben haben muss, das vom heutigen, dem bislang letzten Glied durch mehr als endlich viele, und zwar, weil vergangen, wieder aktualisiert-unendlich viele Glieder getrennt ist. Wäre dem nicht so, d.h. wären alle, und zwar vollständig alle Glieder der vergangenen Wechselreihe vom heutigen Glied H endlich weit entfernt, d.h. nur durch endlich viele Glieder getrennt, dann wäre die Reihe insgesamt notwendigerweise endlich und besäße damit einen ersten Anfang. Da wir aber noch unsere Annahme von der Anfanglosigkeit der Zeit durchkämpfen wollen, sind wir genötigt, zwischen dem Glied X, das ein beliebiges in der gesamten vergangenen Wechselreihe darstellt, und dem Glied H aktualisiert-unendlich viele Glieder anzunehmen. Was folgt weiter?

Vollziehen wir das vergangene Zeitgeschehen vom Glied X aus nach und gehen auf das Glied H zu, wie es ja die Zeitreihe getan haben muss, um bei H anzukommen, dann aktualisieren wir in sukzessiver, aufeinanderfolgender Weise Glied für Glied, d.h. X, X+1, X+2, X+3 usw. Was erreichen wir auf diese Weise? Und vor allem, was müssten wir erreichen, um bei H auf diese Weise anzukommen? Nun, wir wissen, dass X von H unter der Voraussetzung der Anfanglosigkeit der Zeit durch aktualisiert-unendlich viele Glieder getrennt ist,

und also müssten wir auf dem befolgten Wege - X, X+1, X+2 usw. - aktualunendlich viele Glieder aufbauen können. Können wir das aber wirklich?

Nein. Denn eine Menge, die von einem Glied X ausgehend immer nur um 1 erweitert wird, kann bestenfalls, wenn sie endlos anhält, potentialunendlich groß werden, also offen-endlich, wachsend-endlich, also endlos, aber nie aktualisiert-unendlich. Letzteres ist unmöglich. Daran würde sich auch nichts ändern, wenn X selbst schon aktualisiert-unendlich groß wäre, da wir ja zwischen X und H nicht nur endlich oder potentialunendlich, sondern aktualisiert-unendlich *viele* Glieder brauchen. Die aber haben wir nicht, und die kann uns X allein, selbst wenn es aktualunendlich wäre, nicht auf die Weise der nachfolgenden Sukzession geben. Bestünde aber zwischen X und H keine aufzufüllende Lücke, dann wäre X mit H identisch, was unseren Voraussetzungen widerspricht und keinen Sinn gibt.

Kurzum: Von X aus ist keine aktual-unendlich große Menge an Gliedern bis zum H aufzubauen, was bedeutet, dass das H auf diesem Wege nicht erreichbar ist. H wurde aber erreicht, weil wir unmittelbar darin stehen und die jetzigen Veränderungen, Wechsel erleben. H muss also auf dem Wege der Sukzession, der Zeit erreicht worden sein - nur wie? Offensichtlich nicht dadurch, dass dem H irgendein Glied vorausging, das durch aktualisiert-unendlich viele Glieder getrennt sein kann. Wenn dies aber für ein x-beliebiges Glied der vergangenen Wechselreihe gilt, dann gilt das natürlich zwingend für jedes mögliche und jedes tatsächliche Glied dieser Reihe: Keines dieser Glieder, absolut keines darf von dem Glied H durch aktualisiert-unendlich viele Glieder getrennt sein, weil die Zeitreihe sonst nie im H angekommen wäre. Ergo: Da H erreicht wurde und da dem H kein einziges aktualisiert-unendlich fernstehendes Glied vorangegangen sein kann, müssen alle Glieder der vergangenen Wechselreihe endlich weit entfernt sein, und also muss diese Reihe einen ersten Anfang haben, „vor“ dem keine Zeit, also keine Veränderung, kein Wechsel, kein Werden - und natürlich auch keine leere, weil als solche unmögliche „Zeitröhre“ (Kant) - war.

Der menschliche Fragegeist wird natürlich sofort aufschrecken und sagen: Aber davor muss doch etwas gewesen sein, sonst wäre ja alles Zeitliche aus und von Nichts entstanden, was - wie erwiesen - unmöglich ist. Richtig! Nur steht nicht apriori fest, dass dieses „Davor“ nur ein Zeitliches sein kann. Im Gegenteil, wir haben bewiesen, dass es ein Zeitliches sicher nicht sein kann, weil bei dieser Annahme wieder die Möglichkeit der anfanglosen Wechselreihe heraufbeschworen würde, die als widerlegt gelten muss. So folgt mit Notwendigkeit, dass „vor“ der Zeit keine Zeit, aber auch nicht rein Nichts war, sondern ein Etwas, das zeitlos, unzeitlich, überzeitlich ist, also weder entstehen noch werden noch wachsen noch vergehen kann. Also ein in sich und mit sich „vollstes“ Sein, das weder etwas dazu gewinnen noch abgeben kann, und also auch nicht in die Zeit überzugehen die Möglichkeit hat. Denn ansonsten würde es „Zeit annehmen“, sich als wesentlich zeitlich erweisen, und wir würden wieder dem Dilemma der anfanglosen Wechselreihe verfallen.

Es bleibt nur ein Gedanke, der sich noch denken läßt: Das notwendig anzunehmende zeitlose Sein bringt das zeitliche Sein nicht als ein reales Stück seiner selbst hervor, gleichsam als ein völlig unschöpferisches Sich-selbst-Zerteilen, wobei nichts wirklich Neues entstünde (im übrigen ein unsinniger, von der Kabbala und von allen Monismen gern gedachter Gedanke, da das in sich vollstmögliche Sein sich nicht aufteilen kann), sondern als eine echte Schöpfung zwar aus nichts, aber nicht von nichts, sondern von sich her, als das souveräne seinskraftvolle Sichgegenübersetzen von etwas, das seinsmäßig unendlich viel tiefer steht, in einem anderen Seinsrang, eben dem zeitlichen und daher dem zeitlosen Ursein weder etwas nehmen noch etwas hinzugeben kann. Letzteres ist deshalb so wichtig, weil damit nicht der Widerspruch entsteht, dass das zeitlos vollkommene Sein doch wachsen oder abnehmen kann, was ein Widerspruch wäre, der dieses Sein zerstörte.

Nur also die Seinsrangdifferenz zwischen dem aktualunendlichen Sein und dem endlichen bzw. potentialunendlichen Sein (im Falle, die Weltzeit ende nie) ermöglicht Kreation, Kreativität, ein echtes neues Hinzukommen, was so nie war. Alle anderen Theorien (so eben die der Kabbala, die von Spinoza, Hegel usw.), die den Seinsrangunterschied nivellieren, müssen zwangsläufig entweder alles Neuentstehen, alle Kreation leugnen oder das Unendliche verzeitlichen, damit aber eine - wie erkannt unmögliche - anfanglose Zeit annehmen, die natürlich das Entstehen auch nicht zu erklären vermag.

Es ist klar, dass das schöpferische Ursein das zeitliche Sein nicht fremdbestimmt, durch Zwang hervorbringen kann, da sonst wieder die Möglichkeit der anfanglosen Ursache-Wirkungs-Reihe in der Zeit gesetzt wird. Also ist das Ursein frei tätig - es hätte die Schaffung des zeitlichen Seins auch unterlassen können. Sein kreativer Akt ist absolut voraussetzungslos, allein seine freie Entscheidung.

Wo aber eine Wahl ist - Schaffen oder nicht Schaffen -, da muss Bewusstsein sein, eben das Bewusstsein mindestens zweier Möglichkeiten. Ohne Bewusstsein keine Wahlmöglichkeit, ohne Wahlmöglichkeit keine Freiheit oder Selbstbestimmtheit, sondern Zwang und Fremdbestimmtheit. Da das Ursein aber nicht fremdbestimmt sein kann, sondern selbstbestimmt sein muss und also wenigstens die Wahl hat, ein dynamisches Wirken wie die Schaffung des zeitlichen Seins zu tun oder zu unterlassen, muss es sich um ein Bewusstseinssein handeln, ein Wesen, das seiner selbst und seiner Wirkungen bewusst sein kann, also Geist. In unserem Fall absoluter Geist, anfangloser, wandelloser, nicht nur aktualisiert-unendlicher, sondern je schon aktualunendlicher Geist.

Ein Wesen nun aber, das sich seiner selbst bewusst ist, frei wirken kann, wählen kann und schöpferisch tätig sein kann, das nennen wir „Person“ oder „Ich“. Es folgt: Der absolute Geist kann nur als Ich, als Person, jedenfalls nicht als bewusstloses Ding, als Materie, als Energie gedacht werden. Immer ist er

Selbstbewusstheit, Aktus, unendlicher Aktus, also Selbstvollzug durch und durch, was wir weder der Materie noch der Energie so zuschreiben können.

Mit dem Verhältnis von endlich-anfangender Weltzeit und ihrem zeitlos-schöpferischen Weltgrund ist erstens das Grundproblem des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem an seinem zentralsten Punkt erhellt als auch das erste Kausalverhältnis entdeckt, das sich leicht als das „Urmodell" von Kausalität, ja als die einzig mögliche Kausalbeziehung erweisen lässt. Damit berühren wir den dritten fundamentalen Wirklichkeitsbeweis, den Brandenstein in seiner Metaphysik als tragende Säule des Weltbaus aufrichtet.

14.3. Die Kausalität nach Brandenstein

Unleugbar entstehen in einem fort in und um uns herum Dinge - Dinge sehr weit gefasst, z.B. Gedanken, Einfälle, Erinnerungen, Gefühle, Entwürfe, Entschlüsse, Sinneswahrnehmungen, Worte, Handlungen, Zusammenspiele, Farben, Töne, Düfte, Pflanzen, Tiere, neue Gesteine, Sterne usw. Mag all das Aufgezählte schon einmal ähnlich da gewesen sein, so, wie es jetzt und hier entsteht und je mir erscheint, war es nie da und kann nie dagewesen sein, weil wenigstens dieser jetzige Zeitpunkt, dieser Raumort, diese Beziehung zu mir einmalig und als solche unwiederholbar sind. Wer dies leugnen wollte, der müsste sein Leugnen, das eben jetzt und hier und mit ihm entsteht, leugnen, und also müsste er schweigen, um nicht völlig unglaubhaft zu sein. Schweigen genügt aber nicht als Basis von Erkenntnis, Kommunikation und Wissenschaft.

Wenn aber ein Entstehen ist und Entstehen immer das Entstehen von etwas irgendwie Neuem impliziert, dann fragen nicht nur wir Denkende, sondern schon die Kinder zurecht: Woher? Warum? Wodurch? Wie? Wozu? Die neuzeitliche Naturwissenschaft gab darauf eine „genetische" Antwort, denn sie sagt: Die Seinsursache von etwas, das entsteht, ist das, was diesem Entstehenden zeitlich vorausgeht. Das nennt man die transitive oder transeunte Kausalität, weil sie von der Annahme ausgeht, dass zeitliche Verhältnisse identisch mit kausal-hervorbringenden Verhältnissen sind, oder anders: Dass jedes Ding, das entsteht, zugleich Wirkung und Ursache (und zwar zuerst Wirkung, dann Ursache!) ist und sein Wirkvermögen an die folgende von ihm bewirkte Wirkung transeunt, durchlaufend weitergibt, so dass auch diese wieder Ursache für eine neuerliche Wirkung sein kann in infinitum.

Ist diese Überlegung, dieses Konzept von Kausalität haltbar? Nein, denn dieses Kausaltheorem impliziert vielerlei inkonsistente Verhältnisse.

- Erstens, dass die Wirkung früher sein kann als die Ursache. Warum? Weil sie alles, was entsteht, als Bewirktes betrachten muss. Eine erste Ursache, die nicht selbst bewirkt wurde, ist in diesem Kausaltheorem unmöglich. Nun ist es aber ein offener Unsinn, dass die Wirkung früher sein soll als die Ursache, so dass sich diese Theorie genötigt sieht, einen „Ausweg" zu suchen. Den findet sie auch, indem sie nämlich eine neuerliche Annahme einführt und einführen muss, nämlich dass die Kausalkette anfanglos-unendlich ist. Ob dieser Ausweg aber auch hält, was er verspricht, ist nicht erwiesen, im Gegenteil, er verschiebt nur das Problem ins Unendliche. Im Unendlichen lässt sich allerdings der Unsinn ohne Ende gut verpacken und verstecken.

- Das transitive Kausalmodell impliziert also sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft hinein die Anfanglosigkeit. In Bezug auf die Vergangenheit muss diese Anfanglosigkeit aktual-unendlich sein, in Bezug auf die Zukunft bloß

potentialunendlich. Das ist eine Schieflage, die selten von den Vertretern dieses Modells erkannt und bedacht wurde. Sie zerstört erweisbar das Theorem.

- Drittens muss diese Kausalvorstellung von der Modalität der Notwendigkeit zwischen Ursache und Wirkung ausgehen. Alles, was geschieht, muss so, wie es geschieht, geschehen. Eine Alternative ist unmöglich, da sonst Freiheit oder Zufall ins Spiel kämen, die die transitive Kausalkette durchbrechen. Von der Freiheit leuchtet das unmittelbar ein, vom Zufall erst dann, wenn man erkennt, dass der Zufall unmöglich der zureichende Grund für das Entstehen sein kann. Denn da von nichts nichts entstehen kann, muss das, was zufällt, irgendwoher und von irgendwas zufallen, womit der reine absolute Zufall aufgehoben ist. Dann fragt sich, ob das, was da zufällt, aus Freiheit oder Notwendigkeit entstanden ist. Das ist die übrigbleibende Alternative, die einzige.

- Viertens impliziert die transitive Kausalität im Letzten, dass der Gesamtzustand des Geschehens in seinem Umfang, in seiner Masse, z.B. in energetischer Hinsicht immer gleich ist. Es darf nichts wirklich Neues, Anderes, ein echtes Mehr, sei es quantitativ oder qualitativ, hinzukommen, da sonst eine neue Kausalquelle gefordert wäre. Denn etwas, das total neu im Gesamt des bisherigen Geschehens, z.B. des Kosmos hinzukommt, kann unmöglich diesen bisherigen Kosmos als seine Ursache haben. Und also müsste eine schöpferische Seinsursache angenommen werden, die über dem bisherigen Kosmos stünde. Alles, was uns darum neu erscheint - neue Lebewesen, neue Formen, neue seelisch-geistige Ebenen - kann daher in diesem Modell nur als „Umlagerung", Umordnung von schon Vorhandenem gedeutet werden. Wie dann aber überhaupt Bewegung, Ausdehnung usw. möglich sein soll, kann dieses Modell nicht erklären, das bleibt ein Rätsel. Denn ist Bewegung nicht zumindest in der Hinsicht absolut neu, dass das Bewegte oder Sichbewegende, wenn es sich im Raum oder als Raum bewegt, neue Raumorte schafft? Es ist klar, dass der Energieerhaltungssatz als die mächtigste Stütze der transitiven Kausalität eingesetzt wird. Wirklich durchdacht hat das aber noch kein Physiker. Und im übrigen lässt sich der Energieerhaltungssatz durchaus im Großen aufrechterhalten, ohne kreationistische Möglichkeiten im Kleinen oder Kleineren auszuschließen. Damit wäre allerdings die transitive Kausalität vom Tisch der Wissenschaft.

Da wir die Unmöglichkeit der Anfanglosigkeit einer jeden Wechselreihe dargelegt haben, ist die Unmöglichkeit der transitiven Kausalität erwiesen. Denn diese impliziert, wie gesehen, notwendig diese Anfanglosigkeit. Die schaffende, hervorbringende Ursache eines entstehenden Seienden kann also unmöglich das ihm zeitlich vorangehende Seiende sein. Dieses ist allerhöchstens die Bedingung bzw. eine Bedingung von jenem, steckt einen Rahmen ab, aber bringt nichts hervor. Wenn eine Billardkugel eine ruhende andere Billardkugel anstößt, dann ist

der Impuls der ersten zwar die notwendige Bedingung für die Bewegung der zweiten Kugel, aber auch nicht mehr. Denn empirisch-wissenschaftlich lässt sich niemals entscheiden, ob der Impuls der ersten von eben dieser Kugel auf die zweite übertragen wurde, oder ob die zweite den Impuls übernommen hat, oder ob beides geschah, oder ob nichts davon gilt und die beiden Kugeln nur die Träger des Impulsübertrages sind, dieser Übertrag im übrigen von einer über den Kugeln stehenden, empirisch nicht direkt beobachtbaren Ursache bewirkt wurde. Nehmen wir als Beispiel die laufende Leuchtschrift einer Reklame. Dem Betrachter scheint es, dass die Buchstaben laufen und der eine den nachfolgend anderen zum Leuchten bringt. In Wahrheit, wie wir wissen, läuft aber gar nichts, und schon gar nicht bringt ein Buchstabe den anderen zum Leuchten, sondern es werden die Buchstabenleuchten nur nacheinander eingeschaltet, allerdings so schnell, dass der subjektive Eindruck des Laufens und genetisch-transitiven Hervorbringens entsteht. Ebensowenig erzeugt, wenn ich schreibe, ein Buchstabe den folgenden, was nach dem transitiven Kausalprinzip der Fall sein müsste, vielmehr ist es mein Denken und mein Schreibwille, die gleichsam über den Buchstaben und Worten stehend die Schrift hervorbringen. Dieses Denken allerdings ist empirisch von außen unzugänglich bzw. nur reflexiv-introspektiv zugänglich und befindet sich ontologisch auch nicht zeitlich-sukzessiv vor den Buchstaben, sondern gleichsam „über" ihnen!

Aus alledem kann Brandenstein zwingend erschließen, dass die transitive Kausalität in sich unmöglich und nur eine transzendente Kausalität, also eine Kausalität aus Freiheit möglich ist, in deren Struktur die Ursache niemals der Wirkung sukzessiv-zeitlich vorausgeht und auch nichts von ihrer Wirkungskraft an die Wirkung weitergibt, sondern diese „aus nichts", aber von sich her, d.h. aus ihrer Kraftfülle erschafft und erhält und evtl. wieder fallen lässt, so dass sie vergeht. Eine Bildvorstellung entsteht nicht durch eine vorangehende Bildvorstellung, sondern durch meine Imaginationskraft; und eben diese erhält das Bild, solange sie will und kann, und wenn sie das Bild „fallen" lässt, dann wird es in der Tat zu nichts, da es - das Bild - sich nicht durch sich selbst erhalten kann. Die Imaginationskraft ist aber selbst kein Bild mehr und steht daher außerhalb seiner Produktionen, z.B. seiner Bildvorstellungen, Erinnerungen, Phantasien. Das verkannten Locke, Hume und Kant in verheerender Weise, indem sie meinten, es existierten nur Sinneswahrnehmungen und Vorstellungen, nach Kant letztlich nur „Erscheinungen". Dass es aber subjektive Akte und Zustände gibt, die sehr wohl reflexiv wahrnehmbar sind, nur nicht als „Erscheinungen", das übersahen sie vollständig (und entdeckte dann Brentano). Es war nur konsequent, dass diese Denker allesamt dem transitiven Kausalprinzip verfielen bzw. Kant die Kausalität des freien Willens nur noch als Desiderat bzw. regulative Idee aufrecht erhalten konnte. Seine Nachfolger, vorne weg Schopenhauer, schafften diese „Illusion" dann auch schnellstens ab.

Wenn Brandenstein recht hat, folgt notwendig, dass weder das menschliche Tun noch das Naturgeschehen durch notwendige, blinde Kausalität hervorgebracht wird, sondern durch Freiheit, welche und wie große Freiheit auch immer. Was ist da zu denken? Wie ist das möglich?

Nun, für die Totalität des Weltgeschehens ist die einzig mögliche causa schon gefunden, eben Gott. Doch in der Welt - muss es da auch Gott sein, der alles bis ins Einzelne hervorbringt? Meinen Gedanken, meine Fehler, unsere Missverständnisse, die Fehlbildungen und „Missgriffe", den Streit, Kampf, das Morden in der Natur usw.? Das glaubte wohl das Mittelalter, aber das ist wenig überzeugend. *Brandenstein* (1927, 1966) zeigt schlüssig, dass neben der absoluten Seinsursache Gottes, die natürlich absolut frei ist, eine zweite Ursache möglich ist, die im Seinsrang unendlich tiefer steht: also ein Wesen, das nicht anfanglos-unendlich, nicht absolut frei, sondern selbst entstanden ist, geschaffen wurde, sich vorfindet, dann aber sich selbst ergreifen und partiell frei wirken kann. So erlebt sich der Mensch, der menschliche Handlungswille; und so lässt es sich für das Naturgeschehen als einzig sinnvolle Möglichkeit erschließen. Und da erscheint die Natur nicht unmittelbar als selbstwirkend, sondern als das Produkt, das gigantische Auf-, Umwandlungs- und Abbauwerk partiell freier „Naturgeistkräfte", die ihr Wirken bewusst und durch einen eigenen geistigen Lernprozess hindurch in der Zeit lenken, Versuch und Irrtum, Fehlermachen, Übertreibungen, Bizarrerien eingeschlossen.

Die Natur dieser „Zweitursachen" und ihr Wechselwirken ist nun sehr komplex und speziell. Ich kann an dieser Stelle nicht alles ausführen, es ist dies bei Brandenstein vielerorts nachlesbar. Nur soviel sei gesagt: Brandenstein erweist, dass diese Zweitursachen notwendig unerschöpflich und damit unvergänglich sind. Denn stünde es anders, wären sie erschöpfbar und vergänglich, dann implizierte das notwendig wieder die Möglichkeit der Anfanglosigkeit der Wechselreihe. Da diese unmöglich ist, können jene Zweitursachen nicht endlich sein, aber auch nicht, da entstanden, unendlich, sondern potentialunendlich, also unvergänglich, sich endlos entfaltend als Zeitwesen und unerschöpflich in ihrem Seinsgehalt. Die einzig mögliche Seinsursache dieser Zweitursachen, wozu das Menschenich zählt, kann erweisbar nicht eine andere Zweitursache sein (weil auch dann wieder die anfanglose Wechselreihe impliziert wäre), sondern nur Gott selbst.

So gibt Brandenstein einen großartigen Aufriss der Welt: Das Ursein Gottes erschafft als Urschöpfer eine endliche Anzahl von geistigen Zweitursachen, die er so zueinander stellt, dass sie in einem gigantischen zeitlichen Prozess den Kosmos, die Natur hervorbringen und aufbauen, in der dann der Mensch als die einzigartige Verbindung eines Leibes mit einer Geistkraft erscheint und so die vordergründig „tote" Natur vergeistigt. Das allerdings ist noch immer Auftrag und längst nicht erfüllt. Denn die Durchgeistigung von Leib und Umwelt

kann nur auf dem Weg der Selbstdurchgeistigung des Menschen vorankommen. Und davon sind wir noch weit entfernt.

Das Wechselwirken zwischen den Zweitursachen einschließlich des Menschen ist aber ohne Zerstörung der Integrität dieser Ursachen unmittelbar aufeinander nicht möglich, und also muss es ein ontologisches Medium geben, das *Brandenstein* (1927, 1966) als die empirisch nicht unmittelbar wahrnehmbare „metaphysische Materie" wieder mit Notwendigkeit erschließt. Was wir für gewöhnlich als Materie bezeichnen, ist etwas anderes, nämlich nichts anderes als die Wirkungsgebilde, die „bunten Werke", die Steine, Pflanzen, Tiere der Zweitursachen eben an jener metaphysischen Materie. Diese Werke sind also alles andere als „materiell", sie sind so geistig oder geistvoll, eben geistausdrucksvoll wie jedes menschliche Kunstwerk. Hier besteht ontologisch kein prinzipieller Unterschied! Natur ist Kunst von Geistern, ist Ausdruck von deren Innerlichkeit, von deren Potenz. Menschliche Kunst ist nur andere, d.h. andersgeistige Natur!

Die Verwirrung, die durch den transitiven Kausalbegriff in die Wissenschaft und Philosophie eindrang, hat noch zwei weitere wichtige Gründe, die ich kurz streifen will. An jedem Geschehen, jedem neu entstehenden Ding oder Vorgang können und müssen wir drei Momente unterscheiden:

- die hervorbringende Ursache (Causa effizienz sive realis)
- die Vor- und Umfeldbedingungen (Causa conditionalis)
- und die mehr oder weniger vorhandene Gesetzmäßigkeit oder Regelhaftigkeit, mit der das Geschehen sich vollzieht (Causa regularis).

Beispiel: Ich erinnere mich an einen Freund und erzeuge mir sein Bild. Mein Ich bzw. dessen aktive Imagination ist die erzeugende Ursache; die einstige Begegnung mit dem Freund und vieles andere mehr (wie z.B. ein intaktes Erinnerungsvermögen, ein gesundes Gehirn, nicht zu große Müdigkeit usw.) sind notwendige, aber nicht hinreichende und schon gar nicht erzeugende Bedingungen des Erinnerungsbildes; und die Art, der Prozess, wie das Erinnerungsbild auftaucht, sich formiert, evtl. auch wandelt, erhalten bleibt und schließlich vergeht, macht die mehr oder weniger regelhafte Gestaltungsseite dieses Geschehens aus.

Analoges gilt für Naturprozesse, und eben da setzte die Naturwissenschaft der Neuzeit die (sachlogischen) Vor- bzw. Umfeldbedingungen und die (mathematischen) Gesetzmäßigkeiten eines Geschehens, z.B. das Gravitationsgesetz, mit seiner erzeugenden Ursache gleich, völlig undurchdacht, unreflektiert und dogmatisch. Gewiss wird die erzeugende Ursache, im Beispiel mein Ich, durch die bedingenden und gesetzlichen Aspekte des Erinnerungsgeschehens „gebunden", also partiell unfrei bestimmt, aber nur im Sinne einer (meist hilfreichen!) Einschränkung und Rahmengebung, ohne die mein Ich wahrscheinlich sehr chaotisch wirken würde. Aber sein Wirken im Sinne der

Erzeugung kann nicht total fremdbestimmt sein, andernfalls geraten wir in die alten Dilemmata.

15. Psychologie des Seins - 2. Teil

Bei der Behandlung des ersten Teiles der Psychologie des Seins gingen wir der Frage nach, wie ein Denker beschaffen sein muss, dass er die geradezu „göttlich" zu nennende Seinsgrundstruktur aufzudecken imstande ist. Diese Frage können wir weiter treiben, wenn wir nicht den Denker, sondern die Art des Denkens, so zusagen dessen Grundstruktur untersuchen, die nötig ist, um die Seinsgrundstruktur zu ermitteln. Wir werden erkennen, dass dies nichts anderes bedeutet, als die Seinsgrundstruktur von Gehalt, Form und Gestaltung auf das Denken selbst anzuwenden. Ich möchte aber methodisch korrekt vorgehen und damit beginnen zu fragen, mit welcher jeweiligen Denkeigentümlichkeit wir denn die jeweiligen Seinsarten, also Gehalt, Form und Gestaltung erfassen bzw. erfasst haben?

Die Aufdeckung des Gehaltwesens eines jeden Seienden lieferte uns nicht nur dessen bestimmte Seinsart, Seinseigentümlichkeit, nämlich die je einzelne Gefülltheit, seine Qualitativität, sondern auch seine spezifische Generativität, seinen Modus des Zustandekommens. Wir sagten: Der Gehalt wird gesetzt oder ist gesetzt, eben weil er einfach da ist bzw. ins Da kommt, ins Dasein tritt. Denn ein Übergang vom Nichtdasein zum Dasein kann nicht fließend sein, sondern nur „mit einem Schlag". Ein roter Punkt ist nicht erst da und leuchtet dann auf. Da ist kein Übergang, der nur möglich ist zwischen einem weniger und mehr an Leuchten, aber nicht zwischen einem Nichtleuchten und Dannleuchten.

Wer oder was setzt nun aber den Gehalt? Offensichtlich eine setzende Kraft. Im Wahrnehmungsvorgang können wir das durchaus erleben: Den roten Punkt sehe ich nur, wenn ich mich ihm aktiv zuwende und auf ihn merke - und d.h. sein Ins-Sein-Treten mitsetzend oder nachsetzend mitvollziehe. Damit ich den roten Punkt wahrnehme, muss ich ihn wahrnehmen *wollen*. Und das ist die Kraft: das Wollen. Schon seit altersher ist sie als die schaffende, bewirkende, setzende Kraft des Geistes bekannt. Dies wird mehr als in der Wahrnehmung im Entscheiden, Wählen, Tun und Handeln deutlich: Ich entscheide mich dafür aufzustehen und setze dies in meinem Leibe und gegen die Gravitation durch. Ohne dieses Setzen wäre menschliche Wirklichkeit unmöglich, es hält uns aufrecht, gibt uns Halt und Richtung. Mittels des recht verstandenen Kausalprinzipes kann Brandenstein zeigen, dass auch die gesamte Natur das Produkt von Willenskräften ist, allerdings nicht im vitalistisch-arationalen Sinne Schopenhauers, sondern im Sinne eines reflexiven Willens. Der Wille also ist es, der einen Gehalt entweder nachsetzt (so in der Wahrnehmung) oder originär setzt wie in der Phantasie oder in der Tat. Dass er dies vermag, liegt letztlich daran, dass er selbst Gehalt ist, nämlich der Gehalt des Geistes, des Bewusstseins, allerdings im aktiven Seinsrang, als Wille, als Setzungskraft.

Wer oder was erfasst die Form der Dinge im Denken? Darauf verweist schon die Geformtheit einer jeden gesetzten Wirklichkeit. Es gibt nichts ohne

Zusammenhang - woher wissen wir das aber? Nun dadurch, dass wir Zusammenhänge aktiv auffassen und erfassen, gleichsam durchleuchtend nachziehen. Womit aber? Mit welcher Kraft des Bewusstseins, der Seele? Ich sage nichts Neues, wenn ich an dieser stelle vom Intellectus, von der Vernunftkraft spreche. Denn sie setzt nicht, bringt nichts Neues hervor, sondern erfasst und durchdringt ein Gegebenes (das sie natürlich aktiv nimmt, insofern ist Rezeptivität nie reine Passivität!), evtl. bis auf den Grund, so im Falle des philosophischen Denkens. Was aber tut sie da genauer? Sie schafft oder bildet den Gegenstand der Erkenntnis nicht, aber sie bedingt ihn als zu Erkennenden, und zwar dadurch, dass sie sich von ihm bedingen lässt! Form entsteht nämlich durch Bedingung, sowohl im Gegenstand selbst als auch als dessen Erkenntnis. Beispiel: Wenn ich verstanden habe, dass Platon der Schüler von Sokrates ist, dann habe ich einen Bedingungszusammenhang erkannt, nämlich den, dass Platon in Hinsicht des Belehrtwerdens dem Sokrates unter- bzw. nachgeordnet ist. Diesen Zusammenhang bedingt meine erkennende Vernunft nicht als solchen, aber in Hinsicht seines Erkanntseins sehr wohl, was Brandenstein auch „Erkenntniswahrheit“ nennt, eben als die Form im Modus des Erkanntseins (Theoretik 1966). Und das Erkanntsein jenes Zusammenhanges durch meine erkennende Vernunft entsteht wiederum nie durch ein Setzen, sondern durch das Bedingtwerden bzw. *Sichbedingenlassen der Vernunft durch den Gegenstand der Erkenntnis* und da besonders durch seinen ihm selbst immanenten Formzusammenhang. Damit wird klar, dass die Vernunft es ist (die hier nicht vom Verstand unterschieden wird), die die Form erfasst, und zwar deshalb, weil sie selbst Form ist, nämlich die Form des Geistes, die immer aktiver, wenn auch aktiv-rezeptiver Natur ist.

Nun kann es nicht verwundern, wenn wir erwarten, dass auch die Gestaltung als das dritte Moment der Seinsgrundstruktur von einer entsprechenden „Seelenkraft“ erfasst wird, eben von der gestaltenden Seelenkraft. Welche aber ist das? Die meisten Philosophen werden es nicht gerne hören, wenn wir sagen, das sei das Gefühl, da doch immer noch das Gefühl als etwas primär Animalisches, Vormenschliches, Blind-Triebhaftes angesehen wird. Dieser im abendländischen Denken vorherrschende Rationalismus ist aber erweislich falsch, wie auch endlich die moderne Motivations- und Emotionsforschung bestätigt und wir hier sogleich darlegen.

Die Gestaltung eines Seienden, z.B. seine räumliche, zeitliche, mengenmäßige Ausgestaltung, wird weder gesetzt noch bedingt, sondern gestaltet, nachgezeichnet (im Porträtieren z.B.) oder originär konstruiert (so in der Architektur, beim Basteln usw.), organisch ausgegliedert oder fortgesponnen wie in Dichtung und Musik, ja und vor allem in der Beziehungsgestaltung, ihrer Interaktion und Atmosphärik. Denn hier wogt und belebt das Gefühl die Dinge und das Geschehen, und wo es fehlt, da wirkt das Ding- oder Beziehungswerk matt, leer, grau, tot. Und zwar sowohl in der bloß mimetischen, nachfühlenden

Auffassung, z.B. im Kunstgenuss oder in der psychologischen Einfühlung, als auch in der originären Kunstwerkschaffung, sei dies ein Ding-, sei es ein Beziehungskunstwerk, z.B. ein gelungenes Gespräch.

Ohne das Gefühl ermangelt dem Seienden die Dynamik (die allerdings auch durch den Willen hereinkommt, aber viel schroffer, unfarbiger, nüchterner), die wogende Rhythmik, die Melodik, der „Tanz", ja das „Leben" im innerlich-innig-intensiven Sinne. Und darum ist es das Gefühl, das in den Weltdingen, im Du und Wir durch Ein- und Herausfühlung deren Gestaltungsseite erspürt, also deren „Temperament", Eigendynamik, seelische Farbe, aber auch deren Leiden und Not. Kann es da noch verwundern, wenn wir behaupten, das Gefühl sei selbst Gestaltung, nämlich die Grundgestaltungskraft der Seele, des Ich, des Bewusstseins selbst? Wer dies erkannt hat, der muss den folgenschweren Unsinn zurückweisen, der das Gefühlsleben wie Freud etwa vom Menschen oder von seinem Ich, Selbst oder Bewusstsein trennt und in eine blinde Trieb- oder Energiesphäre verbannt. Gefühle besitzen ihre eigene „Rationalität", heißt Sinnhaftigkeit und Intentionalität; sie agieren in der Regel immer in einem verstehbaren Kontext und zielen selbst auf Verstehbarkeit, Kommunikation, Sinngestaltung. Die Angst ängstigt sich *vor* einem Wovor und *um* ein Worum - das ist ihr intentionaler Kontext; die Freude freut sich über ein Geschenk; die Trauer trauert um einen Verlust usw. Immer ist da aktiv-intentionale Dynamik, entweder reaktiv oder initiativ, und immer in einem situativ-sinnhaften Kontext, der prinzipiell verstehbar ist, selbst wenn er einmal verdeckt ist oder wie in der Neurose verdrängt wird. Auch kann sich die eigentümliche Intentionalität der Gefühle, die sich natürlich von der des Willens spezifisch unterscheidet, entweder auf Anderes oder reflexiv auf sich selbst richten: „Ich habe Angst vor dem Hund." oder, „Ich habe Angst vor meiner Launenhaftigkeit." Es ist ein folgenschwerer Irrtum nahezu aller Intentionalitätstheorien seit Hegel und Husserl, dass sie Intentionalität mit Gegenstands- oder Weltbezogenheit gleichsetzen (und deswegen glauben, aus der Intentionalität des Subjektes die Notwendigkeit der Welt für das Subjekt ableiten zu können). Das Subjekt kann aber seine Intentionalität auch auf sich selbst richten, und eben deswegen ist aus ihr allein noch nicht die Welt, das Du, der Andere, das Andere als notwendige Bedingung des Subjektseins herleitbar.

Und nun: Darum weil das Ich, der Geist eo ipso gestaltet ist, als eben solcher Gefühl ist, ist er nicht nur fremder, rationalistischer Widerpart zur „Seel2", wie Klages meint. Sagt doch die Sprache schon: „Ich bin traurig.", „Unsere Stimmung ist heiter." „Wir fühlen uns zufrieden." Ich, Du, Wir - und eben nicht „Es" (Es ist traurig, wütend usw.)! Ein Es kann nicht fühlen, ein Gefühl kann nicht „es" sein - woraus folgt, dass das Unbewusste im Menschen Person bzw. personale Dimension sein muss und nicht ein Trieb-Es. Hier irrte Freud fundamental und für alle Therapeutik folgenschwer.

Der geistontologische Ertrag dieser Erkenntnisse ist gewaltig. Zwar ist die Dreiheit von Wille, Verstand und Gefühl schon ein uraltes Erbe der geistigen Tradition des Menschen in nahezu allen Kulturen, aber noch nirgends wurde ihr Verhältnis so tief aufgeklärt wie bei Brandenstein. Und da der Menschengeist selbst trinitarisch gebaut wie alle Wirklichkeit, wie das flüchtigste Ding, wie das erhabendste Wesen ist, deswegen „gehört er fundamental dazu“, d.h. zum Sein im ganzen, zum Kosmos, zum Totum. Und weil er seinsmäßig, ontologisch so unzerreißbar dazugehört, deshalb ist er grundsätzlich befähigt, allem Seienden, dem Sein im ganzen und dem Sein als Grundstruktur zu begegnen und es (wenigstens partiell) zu verstehen. Vor allem das Seiende, das dem Seinsrang nach unter ihm, unter dem zweiten Seinsrang steht, also die Dinge im dritten Seinsrang (und damit die gesamte Welt der Bewusstseinsgegenstände, der nicht platonisch verstandenen Ideen und der gesamten Natur), ist ihm zugänglich, während die Wesen im zweiten Seinsrang nur insofern erfahrbar sind, als sie sich freiwillig über ein Medium offenbaren. Was ein Mensch innerlich fühlt und denkt, ist wesentlich transzendent, unzugänglich, solange er dies nicht mimisch, sprachlich oder sonstwie aus eigener Initiative ausdrückt. Das Ursein im ersten Seinsrang allerdings ist nur über seine Wirkungen erreichbar oder über seine unmittelbare Offenbarung, die wir in keiner Weise beeinflussen, sondern nur erbitten und erwarten können. Die so genannte Subjekt-Objekt-Spaltung, die Spaltung zwischen Ich und Welt, wobei Welt die Weltdinge, die Anderen und Gott meint, ist also gar nicht gegeben, ja sie ist in gewissen Grenzen unmöglich. Niemand kann sich durch einen bloßen geistigen Akt von seinem Leib abspalten - allerdings kann er dem Leib seine Wahrnehmung versagen, trotzdem bleibt er im Leib, an diesen gebunden. Niemand kann sich vom Du, vom Anderen völlig abspalten, z.B. von der Tatsache, von Anderen gezeugt und geboren worden zu sein. Und niemand kann sich von Gott abspalten, der ja mein seelisches Sein erschaffen hat und trägt, selbst dann, wenn ich ihn nicht kenne oder verleugne. Unsinn ist allerdings, aus der nicht wirklich vorhandenen Subjekt-Objekt- oder Ich-Welt-Spaltung deren Identität ableiten zu wollen, was häufig geschieht. Einheit, Verbindung ist nicht Identität, sondern kann Verschiedenheit einschließen. Auch wenn ich mit meiner Mutter über meine Geburt auf immer und ewig verbunden sein werde, so bin ich doch nicht mit ihr identisch, sondern sogar so verschieden, dass sie tot sein und ich noch leben kann. Allerdings schließt Einheit bzw. Verbundenheit eine partielle Identitiät ein, z.B. die, dass meine Mutter und ich Menschen sind, die beide gezeugt und geboren wurden.

16. Das System

Spätestens seit Hegels gewaltigem Begriffssystem zog in die Philosophie eine große Skepsis gegenüber jedem systematischen Nachdenken ein, die uns so großartige Denker wie Kierkegaard und Nietzsche bescherte. Die Reaktion gegen Hegel war verständlich und teilweise berechtigt, denn der „Begriffszwang" und die „Begriffswillkür", an der sich schon ein so intellektuell redlicher Denker wie Bernhard Bolzano mächtig stieß, hatten viel Unheil angerichtet, frei nach dem Motto: „Wenn die Wirklichkeit nicht so ist, wie es der philosophische Begriff verlangt, dann Pech für die Wirklichkeit."

Und trotzdem spreche ich von einer nur teilweisen Berechtigung der Systemskepsis, die auch bei Kierkegaard und Nietzsche nachweisbar nicht konsequent durchgezogen wird, weil das für einen tiefen Denker ganz unmöglich ist. Denn alle Systematik des Denkens könnte nur dann unnötig, ja unmöglich sein, wenn das Zu-Denkende, also das Sein, die Welt und der Denkende selbst vollständig ohne irgendeine eigene Ordnungsstruktur wären. Das aber würde doch wohl niemand ernstlich behaupten. Denn schon diese Behauptung wäre ja als Sprache ein hochgeordnetes, wenigstens teilweise systematisches Gebilde. Eine absolute Ordnungsskepsis hebt sich also selbst auf.

Schauen wir uns in den Wissenschaften, im Schulbetrieb, in der Philosophie um, dann gewahren wir nun aber das völlige Gegenteil: Alle Lehrbücher, und zwar auch die der Philosophie, ja sogar die der Philosophiegeschichte, bemühen sich um eine gewisse Systematik. Warum das wohl? Nun, weil ein Neuling, ein Lehrling ein Sachgebiet ohne irgendeinen Ordnungsrahmen kaum verstehen und sich aneignen kann. Das gilt selbstverständlich auch für alle Handwerksberufe, Ingenieurberufe, für die Medizin, die Rechtslehre usw.

Wenn aber Lehren und Lernen ohne Systematik nicht auskommen, dann doch nicht aus reiner Willkür bzw. bloß um einer nützlicheren Wissensvermittlung willen. Nützlich kann nur sein, was „passt", was also auch irgendeiner Wirklichkeit wenigstens approximativ entspricht. Wenn ein Chirurg den präzisen Ablauf einer Operation aus einem Lehrbuch verinnerlicht, dann hätte das Ganze überhaupt keinen Sinn (und wäre das Wissen noch so nützlich vermittelt worden), wenn dieses Wissen mit den realen anatomischen Verhältnissen seines Patienten nichts zu tun hätte.

Kurzum, nützliche Wissenssystematik stützt sich auf drei Pfeiler: auf eine günstige Lehr- und Lernmöglichkeit, man könnte auch sagen, auf eine funktionierende Kommunikation, dann auf die Sachverbundenheit des vermittelten Ordnungswissens und schließlich auf die Berücksichtigung unseres „Vernunftapparates" und seiner immanenten Struktur. Daraus folgt, dass Systematik nur dann völlig unangebracht wäre, wenn weder die vermittelte Sache noch der Denkapparat noch die Kommunikation irgendwelche

Ordnungsstrukturen aufwiesen, was sinnvoll nicht behauptet werden kann. Allerdings schließt dies eine partielle Unordnung in den drei angegebenen Ordnungsdimensionen (Sache, Kommunikation, Vernunftstruktur) nicht aus, und sollte, wenn vorhanden, auch nicht gewaltsam harmonisiert werden. Je tiefer sich aber das Denken in die Seins- und Weltzusammenhänge hineinarbeitet, desto klarer stellt sich die Überzeugung ein, dass die Ordnungsstrukturen einfacher, sinniger und fester werden, Willkür und Zufall dagegen zurückgehen. Und eben da muss es nun wahrlich erstaunen, dass es gerade die Philosophie ist, die, obwohl sie eigentlich „das Denken zum Grunde" schlechthin ist, seit bald 200 Jahren das systematische Denken über Bord zu werfen versucht und sogar weit weniger systematisch vorgeht als die heutigen Spezialwissenschaften und die praktischen Berufe! Womit hängt dies zusammen?

Letztlich damit, dass die Philosophie sich gegen das Sein empört und sich weigert, auf das Sein und seine Vielfalt zu hören und sich ihm denkend anzuschmiegen. Dazu tritt weiter, dass sie es verlernt hat und sogar wie Heidegger bewusst verlernen wollte, ihre Denkergebnisse zu begründen. So setzt Heidegger „Begründen" mit „Erzwingen" und „mathematischem Rechnen" gleich, eine folgenschwere Verkennung. Denn ohne Begründungsdiskurse, ohne die kein Arzt, Friseur und Chemiker sein Handwerk ausüben kann, liefert sich das Denken entweder einem ziellos herumtastenden Beschreiben oder einer Denkphantasterei aus, in der sich letztlich nur der „Denker" selbst spiegelt und findet. Alles Begründen ist im Wesen nichts anderes als Verantwortung, in praktischen Berufen als praktisches Begründen, in theoretischen als theoretisches Begründen und in künstlerischen als poietisches Begründen. Warum sollten alle Berufe vom Politiker bis zum Anstreicher ihr Tun verantworten und rechtfertigen müssen, nur der Philosoph nicht? Das leuchtet nicht ein und ist auch unhaltbar. Niemand mehr als der Philosoph muss seine Denkerträge, ihre Herkunft, ihre Art der Gewinnung, ihren Gewissheitsgrad auszuweisen versuchen. Hat er doch eine entscheidende Verantwortung übernommen, nämlich die Stellung des Menschen gegenüber der Welt, sich selbst und gegenüber dem Sein zu bestimmen, und zwar nicht irgendwie, sondern grundlegend. Davon sind wir heute so weit entfernt wie selten zuvor in der Philosophiegeschichte.

Brandensteins neuartige Leistung ist auch auf diesem Felde wegweisend. Denn mit der Erhellung der Seinsgrundstruktur und ihrer trinitarischen Grundordnung zeigt sich sofort, dass jede Seinsgrundart ihre je eigene Auffassungs- und Verstehensweise besitzt und damit einen je eigenen Begründungsmodus erheischt. Da die Gehalte gesetzt sind oder werden, können sie nur setzend, also degressiv erfahren und erfasst, und also auch nur degressiv „begründet" werden. Einem von Geburt Blinden kann niemand vermitteln, was eine Farbe ist, eben weil der Blinde diesen Farbgehalt nicht setzen bzw. nachsetzen kann. Einen Formzusammenhang wiederum müssen wir durch den Aufweis des Bedingungszusammenhanges begründen, was nur analytisch möglich

ist; und ein Gestaltungsverhältnis kann nicht anders als durch Gestaltung, also etwa durch Konstruktion, Kombinatorik, Berechnung, also mathematisch-synthetisch vollzogen und auf diese Weise begründet werden. Metaphysische Erkenntnisse sind schließlich allein durch die reduktiv-regressive Analytik gewinnbar und also begründbar. Kurz: Wir begründen in der Philosophie eine Erkenntnis, wie schon Aristoteles betonte, gemäß der Seinsart des Gegenstandes der Erkenntnis, gemäß seiner Seinsmodalität, welcher wiederum eine Modalität des Denkens, der Denk- und Erkenntnisart entsprechen muss und entsprechen kann, da ja auch unser Denken „des Seins" ist und wie alles Seiende gemäß der Seinsgrundstruktur gebildet ist, allerdings im aktiven zweiten Seinsrang des Bewusstseinswesens. Wie gesehen „überbrücken" die drei Seinsgrundarten die drei Seinsränge, wenn auch nicht identisch, so doch analogisch. Anders wäre Erkenntnis nicht möglich, sondern nur solipsistische Selbstbespiegelung (und wahrscheinlich nicht einmal das).

Im Unterschied zu den praktischen und künstlerischen Tätigkeiten ist die philosophische Tätigkeit primär nicht setzend, schaffend, bildend, sondern auffassend, aufnehmend, nachvollziehend, erfassend, durchdringend, erkennend, verstehend, also wesentlich rezeptiv-aktiv eingestellt. Das nennt man seit der Antike „Theoria", d.h. „Erschauungsleben", und entsprechend kann das theoretische Begründen kein „machendes" oder werkbildendes sein, sondern ein erschauendes und er- und durchdenkendes Begründen. Im Gegensatz zur neueren Philosophie ist solch ein Begründen durchaus möglich und sogar mehr als nötig, soll die Philosophie noch einmal aus ihrem Niedergang auferstehen. Denn das Sein ist gegründet, dreifach gegründet und also ist Begründung, die ja nichts anderes darstellt als den schauend-denkenden Nachvollzug des Gegründetseins der zu erkennenden Dinge und Verhältnisse, möglich. Ohne sie wird jedenfalls alles Denken beliebig und flach, verworren und oft falsch, d.h. zutiefst seinsentfremdet, seinsverwirrend. Davon ist leider auch Heideggers Philosophie nicht frei, die nicht von ungefähr dazu neigt, Sachverhältnisse zu verdrehen. Da ist z.B. die Zukunft früher als die Gegenwart, und da unterstellt er Platon einen Wahrheitsbegriff, der nun wahrlich zigfach aus dem Werk Platons widerlegt werden kann. Hier wird das Denken offensichtlich, wenn vielleicht auch unbewusst, unredlich. Schon die Verstiegenheit, die gesamte abendländische Philosophiegeschichte als Verirrung abzuurteilen, ohne selbst eine überzeugende Alternative anzubieten, kann ob ihrer Hybris nur erschrecken. Man muss sich nicht wundern, dass solch ein Denken für „verdrehende" politische Strömungen anfällig ist und sich damit selbst abqualifiziert.

Systematisches Denken gründet also letztlich in der Geordnetheit der tiefsten Seinsstruktur, von der auch das Denken selbst geformt und getragen ist. Wie entfaltet sich nun diese Systematik im Denken Brandensteins und in seinem Werk?

Auch hier muss auf ein Novum aufmerksam gemacht werden, dessen Entdeckung exorbitant ist. Brandenstein fand nicht nur die drei Seinsgrundarten Gehalt, Form, Gestaltung, nicht nur die Existenz der drei Seinsränge Ursubjekt, Objekt-Subjekt, Nur-Objekt, nicht nur die endlos möglichen Seinsgrade, sondern im Sein selbst noch eine Dreistufigkeit. Was heißt das? Es bedeutet, dass das konkret Seiende, das immer ein Vollsein, etwas Vollwirkliches ist, in sich selbst gestuft gebaut ist, drei Seinsstufen aufweist, die wir konkret nur von oben nach unten, didaktisch von unten nach oben abschreiten können. Ihre Stufigkeit konstituiert aber keineswegs drei real verschiedene Dinge oder Dimensionen, sondern nur unterscheidbare, aber als solche „unverschiedene" Gefülltheiten des Seins.

Die vollste, vollwirkliche Seinsstufe nennt Brandenstein die „eigenartige Seinsstufe"; die mittlere die „eigentümliche Seinsstufe", die unterste die „nichteigentümliche Seinsstufe". Was das bedeutet, kann nur in concretum deutlich werden.

Nehmen wir drei Wirklichkeiten: eine Kampfhandlung wie z.B. das Fechten, eine wissenschaftliche Urteilsfindung und eine poietische Werkbildung wie z.B. ein Gemälde, einen Tanz oder eine Blume. Schon intuitiv empfände jeder, dass diese drei „Dinge" charakteristisch unterschieden sind, obwohl er die Differenzen vielleicht nicht sogleich angeben könnte. Vollwirklich oder „eigenartig" sind aber bestimmt alle drei, d.h. sie sind nicht nur formale Abstraktionen oder Allgemeinheiten. Was aber macht nun jeweils das „Eigenartige", ganz spezifisch Seinshafte aus?

Nun das Fechten würden wir als Handlung, als Tat beschreiben, die ein Ziel hat und dieses Ziel mit einem machtvollen Krafteinsatz sogar gegen Widerstände durchzusetzen sucht. Diese Tathandlung hat zweifellos etwas Durchschlagendes, Schroffes, Kerniges, Zentriertes, „Energetisches".

Die wissenschaftliche Urteilsfindung wirkt dagegen recht still, zurückhaltend, unfarbig, unenergetisch, „blass" und sucht nichts in die Welt hineinzutragen oder dort durchzusetzen, sondern in ihrem Urteil etwas von der Welt einzufangen, „abzubilden", zu repräsentieren.

Am lebendigsten, „farbigsten", „sinnlichsten" imponiert schließlich das „Bildwerk", das uns gleichsam „anstrahlt", fasziniert, entzückt, einhüllt. Es wirkt aber auch verletzlich, eher zart, „innig", jedenfalls nicht so kraftvoll-energisch, schroff, „massiv" wie die Tathandlung, erst recht nicht so „bescheiden", unfarbig, „leer" wie die Urteilsfindung.

Während es bei der Tat offensichtlich um Macht, Behauptung, um die Durchsetzung eines Interesses und in der Urteilsfindung um Erkenntnis geht, geht es im letzten Fall um „Bildung", um Gestalt, Werk, Schönheit. Ist die Tat seins- und wertverbunden, dann sucht sie mit ihrer Macht ein „Gutes" zu realisieren; ist die Erkenntnis sein- und wertverbunden erstrebt sie die Selbstoffenbarung der

oder einer Wahrheit; und gelingt das Werk, ist also seins- und wertgesättigt, dann strahlt die Schönheit, das Vollkommene, Herrliche, Edle uns an.

Güte, Wahrheit und Schönheit bilden die „Selbst-, Ur- und Endwerte" des Handelns, Denkens und Gestaltens und bestimmen daher die entsprechenden Tätigkeiten und Wirklichkeiten als „eigenartig", als in ihrer seinsspezifischen Eigenschaftlichkeit „vollwirklich", d.h. so voll, wie es voller an Sein nicht geht. Damit ist die oberste Seinsstufe im Seienden benannt, wir steigen zur nächsten herab, ein „Abstieg", der einem Abstraktions- und Seinsentleerungvorgang entspricht. Aber wie? Warum? Wohin?

Brandenstein untersucht in seinen drei Wissenschaften von den Eigenarten der Pragmatik (1966), der Theoretik (1966), der Poietik (1968) die einzelnen eigenartigen Tätigkeiten und Wirklichkeiten genauer und findet, dass es sich nicht um einsinnig-einfache, sondern um kompliziert-gebündelte Tätigkeiten handelt. Am Beispiel erhellt dies sogleich: Zwar dominiert im Fechten die tatdurchtränkte, machtvoll-durchsetzungsbestimmte, „harte", „schroffe" Tätigkeit, doch wäre sie völlig unausführbar und also ohnmächtig, wenn sie nicht sehendes Auges geleitet, „geformt" wäre. Es waltet in ihr, in das Fechten als Handlung eingewoben, ein eigentümlich theoretisches Moment, das in theoretischen Kursen als Wissen auch erlernt werden muss. Denn der Fechter kann sein Ziel, den Sieg, nicht irgendwie, sondern muss ihn durch Anwendung intelligenter Techniken, Finten, Täuschungsmanöver, Taktiken, Strategien usw., zu erreichen suchen. Da geht es aber nicht um Macht, Durchsetzungskraft, sondern um Intelligenz, Wissen, Intuition, Raffinesse, also um ein „formhaftes" oder logisches Moment.

Wenn dies auch zweifellos gilt, so gilt aber ebenso, dass diese formhaft-logische Strukturiertheit der Fechthandlung dem Tathaften, Gehalthaften des Fechtens ein- und untergeordnet ist. Der Fechter mag noch so intelligent, ja genial vorgehen, er ist und bleibt ein Fechter und mutiert nicht etwa zum Wissenschaftler. Darum nimmt das Formelement auch ganz die „Färbung", also die Eigenart der Tathandlung an, wird selbst gleichsam handlungsartig und verliert das spezifisch Theoretische, das wir gleich behandeln werden, z.B. die Diskursivität und logische Wohlbegründung.

Nicht genug damit: Ein drittes Moment gestaltet den Fechtvorgang mit, eben die Gestaltung, die sich typischerweise in der Harmonie, Rhythmizität, Organität, in Geschmeidigkeit, Geschicklichkeit, Ästhetik äußert. Fehlte diese Seite, dann würde die Fechthandlung ungeschickt, plump, unökonomisch anmuten, mit der Folge auch der praktischen Erfolglosigkeit. Und auch hier gilt: Das poietische Moment ist dem praktischen ein- und untergeordnet und nimmt ganz dessen Eigenart, also das Pragmatische an.

Analoges lässt sich mit der Urteilsfindung und dem Kunstwerk durchführen. In der philosophischen Urteilsfindung dominiert das theoretische Moment und steht auf eigenartig-vollwirklicher Stufe. Ihm ein- und untergeordnet sind das praktische und das poietische Moment. Denn auch ein philosophisches

Urteil muss gewollt werden, muss im Denken erkämpft werden - das ist die praktische Seite -, und sollte - das ist die poietische Seite - eine elegante, anschauliche, gut formulierte Gestalt annehmen. Im Gemälde oder in einer Rose herrscht zweifellos das Gestaltungsmoment vor, das Werkhafte steht hier auf der eigenartigen Stufe, die Bildung, wogegen das praktische und das theoretische Moment ein- und untergeordnet sind. Denn auch das Kunstwerk muss gewollt und in der physischen Wirklichkeit durchgesetzt und erhalten werden (alles Machtmomente); und natürlich bedarf es einer Intelligenz, eines Wissens, eines Know-Hows, um ein Gemälde oder eine Rose zustande zu bringen.

Nehmen wir nun in allen drei Beispielfällen das jeweils Eigenartige weg, dann bleibt übrig, was Brandenstein „Eigentümlichkeit" nennt. Diese macht die zweite Stufe im Sein aus, immer eingewoben in die eigenartige, die vollwirkliche Seinsstufe. Allein für sich ist sie nicht existenzfähig. Unser Verstand kann sie aber aus der vollen eigenartigen Wirklichkeit heraussehen und damit erkennen, dass sie eine volle Wirklichkeit mitkomponiert. Dabei gilt, dass bei einer vollen Wirklichkeit immer mindestens eine Seinsart - Gehalt oder Form oder Gestaltung - auf der eigenartigen Stufe steht, während die anderen zwei Seinsarten dieser Wirklichkeit (hier z.B. der Fechthandlung) auf der eigentümlichen stehen. Dadurch trennen sich die Eigenarten in drei mögliche Lebenszweige auf: den pragmatischen, den theoretischen und den poietischen Lebenszweig. Ihre Aufzweigung zeigt da eine gewisse Eigenständigkeit, doch bleiben sie alle drei immer vielfältig verwoben und werden nie voneinander unabhängig. Das lässt sich nachweisen: Eine vollendete Fechtkunst ist ohne echte, d.h. volle eigenartige Theorie, z.B. in Form einer Schulung durch Lektüre und Tafelunterricht nicht möglich. Und ebenso unvollendet bliebe sie, wenn der Fechter „ohne Gefühl", unharmonisch, unelegant agierte. Wir sehen: Mit einem breiteren Blick weben sich auch beim eigenartig pragmatischen Fechten - nun allerdings nebengeordnet - eine eigenartig theoretische und eigenartig poietische Tätigkeit mit ein. Diese sind aber von ihrem eigentümlich theoretischen bzw. poietischen Abglanz in der Fechthandlung selbst, also von dem dem Fechten unmittelbar innewohnenden Wissen und der Geschicklichkeit, zu unterscheiden.

Die drei Seinsarten auf der eigentümlichen Stufe sind ärmer als auf der eigenartigen, das ist jetzt, so hoffe ich, gut zu sehen. Es fehlt eben die ganze mögliche Fülle und Lebendigkeit der jeweiligen Eigenart. Eine nur eigentümlich theoretische Aktivität, wie die intuitive Intelligenz im Fechtvorgang selbst, ist eben nicht „wirklich" eine theoretische Tätigkeit, wie etwa ein mathematischer Beweis; eine eigentümlich poietische Aktivität wie die Geschicklichkeit im Fechten, ist eben nicht „wirklich" eine volle poietische Aktivität wie das Dichten oder Komponieren; und eine eigentümlich praktische Aktivität wie das Auftragen der Farben beim künstlerischen Malen ist eben nicht die volle praktische Tätigkeit, die sich bei einem Politiker, einem Unternehmer oder Feldherrn überdeutlich offenbart.

Damit sind wir ein ganzes schwieriges Stück weiter, denn die Seinsstufenlehre scheint mir eine der am schwersten fassbaren Teile im Werk Brandensteins zu sein. Aber sie ist zentral und führt in die tiefsten Geheimnisse des Seins, vor allem, wenn sie mit der Seinsranglehre verbunden wird und sich zeigt, dass im ersten Seinsrang, im Urrang Gottes alle drei Stufen zusammenfallen und somit die Möglichkeit des „Drei in Eins", also der Trinität eröffnet! Aber so weit sind wir noch nicht.

Die eigentümliche Seinsstufe lässt sich nämlich auf eine noch tiefere, ärmere Stufe „herunterbrechen". Wie das? Nun, nehmen wir wieder Beispiele, jetzt noch einfachere als vorher: eine Rotfarbe, eine Zahl und den Begriff der Klasse. Alle drei Dinge sind etwas, nicht nichts, doch sie sind als eben nur solche nicht vollwirklich, nicht eigenartig. Warum? Weil eine Rotfarbe bloß als solche, also etwa ohne eine geometrische Ausdehnung und ohne logische Zusammenhänge unmöglich ist. Zweifellos ist sie also nicht eigenartig, aber eigentümlich und zwar als ein Gehalt. Analoges gilt für die Zahl und für den Begriff der Klasse. Die Zahl ist eine eigentümliche Gestaltung, die Klasse ein eigentümlicher Formzusammenhang, die bloß als solche nicht bestehensfähig sind und darum in irgendwelche Eigenarten eingebettet liegen müssen, z.B. in mein reales, vollwirkliches Vorstellen. Dennoch sind die drei Eigentümlichkeiten charakteristisch unterschieden, ich habe das bereist dargestellt: Der Gehalt ist eigentümlich einzeln und gefüllt, die Form eigentümlich offen und leer (und evtl. mehr- oder allgemein), die Gestaltung ist eigentümlich leer, einzeln und umfassend. Diese eigentümlichen Eigenschaftlichkeiten sind jeweils so charakteristisch unterschieden, dass sie nicht aufeinander reduziert werden können. Und trotzdem spiegeln sich in jeder Eigentümlichkeit nochmals die beiden anderen, aber nun auf einer tieferen Seinsstufe, der nichteigentümlichen. Wie das?

Nun, das Rot als eben nur solcher Gehalt ist natürlich auch mit sich identisch, hängt also mit sich zusammen und ist eine Einheit, ist gestaltet, aber eben beides nicht eigentümlich, sondern ganz nach der qualitativen Gehalthaftigkeit des Rot. Analoges gilt von Zahl und Begriff. Die Zahl ist zwar eigentümlich gestaltet, aber sie ist auch gehaltlich gesetzt, ist da, und ist mit sich und anderem im Zusammenhang. Und der Begriff ist gehaltlich gesetzt, ist da, und ist eine Einheit, also gestaltet.

Interessanterweise haben die drei Seinsarten auf der nichteigentümlichen Stufe kein „eigenes Gesicht" mehr, ihnen fehlt eben das Eigene, weil sie ganz in der jeweiligen Eigentümlichkeit aufgehen. Die Rotfarbe ist als eben solche mit sich identisch, da lässt sich das Formmoment der Identität nicht mehr als eigentümlicher Zusammenhang ablösen. Das ist schwer denkbar, vorstellbar, aber bei einiger meditativer Übung sehr wohl nachvollziehbar. Das ist auch von zentraler Bedeutung für alle Ontologie, denn wir erreichen hier die Grenze des „Nichts". Die nichteigentümliche Seinsstufe bildet, wie der Name schon anzeigt,

die äußert mögliche Grenze des Seins, und ich vermute, dass viele Nihil-Ontologen im Grunde, aber unwissend, diese Seinsstufe mit dem Nichts gleichsetzten und dadurch besagte Verwirrungen hervorriefen. Diese Stufe ist aber nur als eben solche rein gar nichts, weil sie nicht für sich bestehen kann, aber in der eigentümlichen Seinsstufe ist sie „aufgehoben" im durchaus Hegelischen Sinne von bewahrt, erhoben, verschwunden. Was uns die nichteigentümliche Seinsstufe aber am tiefsten und bedeutungsvollsten anzeigt, ist die Korrelation der drei Seinsarten nicht nur horizontal, sondern auch vertikal in die Tiefe. Keine Seinsart kann für sich bestehen, immer weben die beiden anderen an ihr mit, und nur auf der höchsten Stufe, der eigenartigen, können sie in gewisser Weise auseinander treten und sich verzweigen, mit der Folge, dass sie ein gewisses Eigenleben führen können: Kunst, Wissenschaft, Politik z.B.

Am tiefsten Grunde aber, da wo das Sein fast Nichts wird, da verdichten sich die Seinsarten so innig und eng und tief, dass sie, eben als Nichteigentümlichkeiten, gar nicht mehr wirklich unterscheidbar sind. Die Selbsteinheit des Rot, der Zahl, des Begriffs Klasse ist als bloß solche Selbsteinheit nicht mehr dreifach unterscheidbar, sondern nur mehr über ihre jeweilige Eigentümlichkeit, eben als die Selbsteinheit des Rot, dann der Zahl, dann der Klasse - als eben diese unterscheidbar, d.h. auf eigentümlicher Stufe. Erst hier sind Unterscheidungen möglich, erst hier differenziert sich das Sein, vorher nicht. Und natürlich differenziert es sich nicht in Vielheiten, sondern erst nur in sich. Schon bloß ein Rot weist an sich die drei Seinsarten auf, eine auf der eigentümlichen, die zwei anderen auf der nichteigentümlichen Stufe. Unter diese Stufe geht es nicht, hier ist definitiv Schluss. Das Sein ist an seiner Minimalgrenze von Inhalt und Struktur angekommen.

Da Brandenstein in seiner Systematik den Weg vom Einfachen zum Komplexeren geht, beginnt er im Gegensatz zu mir hier mit der nichteigentümlichen Seinsstufe und bildet so die allereinfachste und allergrundlegendste Wissenschaft der Ontologie (1926, 1965) aus. Völlig naturgemäß und organisch folgt er dann den drei Seinsarten auf die eigentümliche Stufe und findet da den eigentümlichen Gehalt, die eigentümliche Form und die eigentümliche Gestaltung. Das setzt ihn in Stand, die entsprechenden drei ontologischen Wissenschaften der Totik (Gehaltlehre), Logik (Formen- oder Zusammenhangslehre) und Gestaltung (Mathematik) auszuformulieren. Am Schluss der Mathematik erkennt er, dass ein wirkliches Ding immer aus allen drei Eigentümlichkeiten komponiert ist, aber auch nur aus diesen, aus nicht mehr. Auf dieser Basis kann er zwanglos die Wirklichkeitslehre oder Metaphysik (1966) ausbauen, ein Wunderwerk seiner Grundlegung, wohl auch ihre Mitte und ihr Zentrum. Am Ende derselben erkennt er, dass jedes wirkliche Dinge mit einer seiner Seiten auf einer noch höheren, wirklichkeitsgefüllteren Stufe steht, der eigenartigen - und er baut die drei eigenartigen Wissenschaften der Pragmatik, Theoretik und Poietik aus. Schließlich wird er gewahr, dass im vollen Leben alle

drei Eigenarten sich vielfältig und tief nach allerhöchsten Seins- und Wertprinzipien organisieren, was ihm ermöglicht, die allgemeine philosophische Lebenslehre als umfassende Wissenschaft vom Ethos, vom rechten Tun, Denken, Sein, die Ethik (1968) auszuführen. Sie ist die Krönung, der Gipfelpunkt dieses gewaltigen philosophischen Bergmassivs, das zurecht den Namen „Grundlegung der Philosophie“ trägt. Auf diesem Gipfelpunkt fügt er dann „nur“ noch einen Ausblick hinzu, wie es sich für einen Gipfelpunkt gehört: den Ausblick in das absolute Sein Gottes, und er tut dies in Form eines religionsphilosophischen Anhanges. Damit schließt die Grundlegung, und sie erfüllt sich.

Was diese kurze Nachzeichnung vermitteln will, ist die Systematizität des Gesamtwerkes, deren tiefste Wurzel und Berechtigung die Entdeckung der trinitarischen Grundstruktur des Seins ist. Sie führt das gesamte Werk und gibt ihm aus tiefster Tiefe immer und überall eine harmonische, seinsverbundene Ordnung. Darum sollte es an dieser Stelle nicht mehr schwer sein, das Wesen der Systematizität, dieser Kernkategorie aller Theoretik, zu definieren bzw. zu umschreiben. Von neun oder drei mal drei theoretischen Grundkategorien, die Brandenstein findet, ist sie die fünfte bzw. die zweite des zweiten Drittels; darum steht sie in der Mitte und offenbart das Wesen des Theoretischen am wesenhaftesten und klarsten. Ich bediene mich der Worte des Meisters selbst (Wissenschaftslehre, 1966, S. 206):

„Die zweite, am meisten formhafte theoretische Kategorie drückt das ganze theoretische Wesen offenbar am besten aus: und dieses erblicken wir in der *Systematizität.* Die Systematizität bedeutet den allseitig ausgerichteten Zusammenhang der theoretischen Tätigkeit und ihres Ergebnisses, dem universalen Zusammenhang der Wirklichkeit wohl entsprechend, mittels dessen die theoretische Tätigkeit die Wirklichkeit hauptsächlich erfaßt. Nur Systematizität vermag der theoretischen Tätigkeit theoretische Vollkommenheit zu verleihen: diese ist also eine grundlegende und sowohl einen Mittelwert als auch einen Endgültigkeitswert bestimmende theoretische Bestimmung, deren Geringschätzung durch viele moderne Denker weniger von ihrer Selbstbescheidung als von ihrer Verkennung des Wesens der Theorie zeugt; das allseitig gerichtete Zusammenhangswesen der Systematizität erweist zugleich auch ihre vollste Formhaftigkeit.“

Zusammen mit den Kategorien der Sachlichkeit, Verständnishaftigkeit, Wahrhaftigkeit, Deutlichkeit, Begründetheit, Adäquation, theoretischen Grundsätzlichkeit und Wohldurchdachtheit formt die Systematizität die vollkommene theoretische Tätigkeit, das „reine Wissen, die volle Erkenntnis“. Sie ist also das der Seinsordnung gemäß geordnete Wissen, wenn man so will sowohl in horizontaler Weise nach den Bedingungsverhältnissen innerhalb einer Seinsart (Gehalt oder Form oder Gestaltung), nach den drei Seinseigentümlichkeiten und

Seinseigenarten als auch in vertikaler Weise nach den Seinsrängen und Seinsgraden. Insbesondere gibt sie das Grund-Folgeverhältnis in gehaltlicher, formal-logischer und gestaltlich-mathematischer, dann in metaphysischer, in pragmatischer, theoretischer, poietischer und ethischer Hinsicht wider. Doch auch beigeordnete Verhältnisse wie z.B. grundlegend die Möglichkeit der Wechselwirkung der geistigen Weltkräfte (einschließlich der menschlichen Iche) klärt sie durchdringend auf. Ich kann hier nicht alles aufrollen, was im System der Philosophie von Brandenstein entdeckt und geklärt wird, ich erwähne nur etwa das Existenz-Essenz-Problem, die Existenz des „Vollbewusstseins", der „metaphysischen Materie", des „Leib-Seele-Problems", der Abstammung des Menschenleibes und vieles, vieles mehr.

17. Sachwahrheit, Erkenntniswahrheit, wissenschaftliche und philosophische Wahrheit

Die Wahrheit steht nicht hoch im Kurs der zeitgenössischen Philosophie. Der kürzlich verstorbene Jaques Derrida betonte noch einmal, dass es keine absolute Wahrheit gebe.

Daran knüpfen sich sofort zwei Fragen. Kann es eine nur relative Wahrheit geben? Und was meint das? Und zweitens: Ist die Aussage von Derrida nun wahr oder nicht wahr? Halb wahr oder ein bisschen wahr oder nur heute wahr, aber morgen falsch, oder nur in Frankreich wahr, aber nicht in Deutschland, relativ in diesem Sinne - meint er das?

Nun, zumindest hat er eine Aussage gemacht, und in einer Aussage wird vom Satzsubjekt im Satzprädikat etwas ausgesagt, das dem Satzsubjekt als Eigenschaft zukommen soll. Derrida macht aber mit seiner Aussage eine Totalaussage, sagt er doch: Es gibt keine absolute Wahrheit, also: Das Sein, die Welt, das Ganze ist so beschaffen, dass darin keine (absolute) Wahrheit möglich ist. Eine kühne Behauptung! Und zweifellos eine, die einen - absoluten, totalen! - Wahrheitsanspruch erhebt.

Nun ist Derridas Aussage wahrlich nicht neu, von Gorgias bis Hume und weiter bis zum modernen Konstruktivismus hören wir immer wieder diesen Satz, der wie gezeigt selbstwidersprüchlich ist und eigentlich gar nicht in die Rede kommen dürfte, sondern im Schweigen verharren müsste. Wie aber steht es sachlich darum? Und was meint überhaupt Wahrheit?

Wahrheit kann in sehr verschiedene Richtungen verstanden werden: So gibt es z.B. praktische Wahrheiten, ästhetische Wahrheiten und typisch theoretisch-wissenschaftliche Wahrheiten. Dann gibt es Wahrheiten, die andere Wahrheiten tragen, selbst aber von keinen weiteren mehr getragen werden, also so zusagen Fundamentalwahrheiten und davon abhängige, in diesem Sinne „relative" Wahrheiten. Beispiel: Es gibt Vielheit, Vieles. Dieser Satz impliziert den Satz: Es gibt Einheiten bzw. - strukturell - Einheit. Denn jedes Vieles ist als ganzes *ein* Vieles und besteht in seinen vielen Einzeldingen aus Einheiten. Die Einheit gibt es also, kann aber als Einheit nicht durch die Vielheit begründet, ermöglicht werden, sondern nur durch sich selbst: Die Einheit macht sich durch sich selbst zur Einheit. Analog: Es gibt mathematisch die 1, aus der sich die 2 bauen lässt. Die 1 ermöglicht die 2, die 2 nicht die 1 usw.

Was aber ist die Wahrheit als solche, in sich? Ein Zusammenhang, der gilt. Haben wir den Zusammenhang irgendwie an irgendetwas erkannt, dann spricht man von der „Erkenntniswahrheit". Beispiel: Alle Dreiecke haben notwendig drei Winkel mit ingesamt 180 Grad. Das habe ich erkannt (durch irgendein Verfahren), und zwar erkannt als einen Zusammenhang, der am und im Dreieck selbst gilt, d.h. anders: Ohne diesen Zusammenhang könnte das Dreieck

als solches, in sich nicht bestehen, wäre seinsunmöglich. Damit erschließt sich eine neue, fundamentalere Wahrheitsschicht.

Schon ein fünfjähriges Kind kann sich ein echtes Dreieck vorstellen, aber es wird kaum die trigonometrischen Verhältnisse des Dreieckes erfassen können (es sei bei einer Ausnahmebegabung). Obwohl es aber nun dazu nicht in der Lage ist, kann es sich trotzdem das Dreieck vorstellen, was aber bedeutet, dass es unbewusst, undurchschaut die trigonometrischen Verhältnisse des Dreieckes gleichsam mitvollzieht. Denn natürlich hat auch das Dreieck, das sich ein Fünfjähriger vorstellt, drei Winkel mit insgesamt 180 Winkelgraden! Das Kind trägt also in seinem Geist eine potentielle Erkenntniswahrheit, denn irgendwann wird es, Gesundheit des Geistes vorausgesetzt, jene trigonometrischen Verhältnisse zweifellos erfassen können. Daraus folgt aber zwingend, dass in einem gedachten Sachverhalt wie dem vorgestellten Dreieck Zusammenhänge gegeben sind, die, obwohl wir sie nicht erkennen, davon also keine Erkenntniswahrheit haben, dennoch da sind, d.h. *seinshaft wahr* sind. Darum spricht Brandenstein hier von der Sach- oder Seinswahrheit (Theoretik 1966), dem gültigen Zusammenhangswesen einer Sache selbst, unabhängig davon, ob wir den Zusammenhang durchschaut haben oder nicht.

Es ist klar, dass die Seins- oder Sachwahrheit die Erkenntniswahrheit ermöglicht und begründet. Wo keine Sachwahrheit ist, ist die Erkenntniswahrheit nicht möglich. Wer etwa behauptet, die Zeit sei anfanglos oder ein Dreieck umfasse 360 Winkelgrad, bezieht sein Denken auf einen unmöglichen Sachverhalt, also auf eine unmögliche Seinswahrheit und kann entsprechend keine Erkenntniswahrheit konstituieren. Es ist aber auch klar, dass für uns als erkennende Wesen eine jegliche Sachwahrheit nur über die Erkenntniswahrheit erschlossen und bewusst werden kann. Wahrheit als primäre Aletheia, als Unverborgenheit, wie Heidegger meint, ist nicht gegeben.

Über diese beiden Grundarten der Wahrheit gibt es eigentlich keine Wahrheit hinaus. Und dennoch dürfen wir eine weitere einführen, die „wissenschaftliche" und die „philosophische" Wahrheit. Was meinen diese? Diese führen zu nichts anderem als zu einer methodisch gesicherten Wahrheit, und das heißt wieder: zu nichts anderem als einer Erkenntniswahrheit, die durch einsichtig-vernünftige Argumente auf die entsprechende Sachwahrheit zurückgeführt, an diese rückgebunden werden kann. Ich sage dann nicht nur, das Dreieck umfasst 180 Winkelgrad oder alle Zeit hat einen ersten Anfang, weil das in der Natur der Sache selbst liege, sondern ich begründe dies auch noch so, dass diese Erkenntnis wenigstens plausibel, wahrscheinlich oder gar gewiss ist. Gewissheit einer Wahrheit aber entsteht, wie gesehen, einmal durch die positive oder unmittelbare oder intuitive Evidenz (z.B. durch Beobachtung und Experiment, wo möglich) und durch die negative oder mittelbar-diskursive Evidenz, also durch die Einsicht in die Unmöglichkeit ihres Gegenteils. Diese negative Evidenz wird wiederum durch die argumentatio ex contrario erreicht - Beispiele gab ich dafür reichlich.

Was sie erreicht, ist klar: Fußend auf einer unleugbaren Erfahrung verankert sie eine Erkenntniswahrheit methodisch sicher in einer Sachwahrheit. Das hat in der Regel die Form des Beweises: Wir zeigen auf, dass es nicht anders sein kann, als dass das Dreieck 180 Winkelgrade umfasst oder die Zeit einen Anfang haben muss. Dabei ist die fundamentale wissenschaftstheoretische Wahrheit zu beachten, wonach jede diskursive Wahrheit in einer intuitiv-unmittelbaren wurzelt, d.h. von dieser anhebt, und in einer intuitiv-unmittelbaren einmündet. Man darf hier einen wissenschaftstheoretischen Dreischritt erkennen, der von einer naiven Einsicht über eine argumentierende Einsicht in eine reflektiert-intuitive Einsicht führt.

Die wissenschaftliche unterscheidet sich von der philosophischen Wahrheit nicht der Art, sondern der Tiefe nach. Beide stützen sich wesentlich auf diskursive Wahrheiten, doch die Philosophie versucht im Unterschied zu den Fachwissenschaften solche Seinszusammenhänge zu offenbaren, die nicht mehr weiter begründbar sind, erstens weil sie keiner Begründung bedürfen und zweitens sich selbst vollständig begründen. Wir können auch sagen: Die Wissenschaft zielt auf heteronome Sätze, die Philosophie auf autonome Sätze. Natürlich muss jede echte Philosophie ihre autonomen Sätze vermittelt über heteronome Sätze erreichen.

Über diese Wahrheitsformen hinaus, die in ihrer Modalität wesentlich der Notwendigkeit gehorchen, gibt es noch durchaus weitere, nicht-notwendige Wahrheitsformen, so die schon erwähnte bloß plausible, aber nicht methodisch gesicherte oder sicherbare Wahrheit, so die nur wahrscheinliche Wahrheit, so die nur mögliche Wahrheit. Die plausible Wahrheit muss wenigstens wahrscheinlich und möglich, die wahrscheinliche Wahrheit muss wenigstens möglich, die mögliche Wahrheit aber weder plausibel noch wahrscheinlich sein. Es gibt hier also eine Wahrheitsaufbauordnung. Begrenzt werden alle diese Wahrheitsbegriffe von dem Grenzbegriff der „falschen Wahrheit“, der natürlich das Fehlen oder den Mangel einer Wahrheit, eines gültigen Zusammenhanges meint. „Ein Dreieck ist rund.“ hat zwar die Form einer Aussage, aber da nichts darin ausgesagt wird, weil die Rundheit vom Dreieck sachlich nicht aussagbar ist, konstituiert der reine Aussageformalismus keinen gültigen Zusammenhang, und also keine Wahrheit. Wahr allerdings ist, dass hier gesprochen wird, dass eine Aussage versucht wird, dass die Einzelelemente der Aussage „Dreieck“, „rund“ nicht nichts, sondern etwas und als solches Etwas selbstverständlich wahr sind. Falschheit kann immer nur im Horizont von Wahrheiten bestehen! Sie ist eben deren Mangel, und also muss irgendeine Wahrheit da sein, damit Falschheit möglich werden soll, zumindest die Wahrheit, dass wir von Falschem sprechen, dieses zu denken versuchen, also überhaupt denken. Das ist immer wahr. Damit wird auch klar, dass Falschheit nie eine Angelegenheit der Sach- oder Seinswahrheit sein kann, sondern nur der Erkenntniswahrheit. Hier eben taucht das Wesen der Adäquation auf: Eine Erkenntniswahrheit ist dann und insoweit wahr, als sie der Sachwahrheit, auf die sie sich bezieht, entspricht. Erkenntniswahrheit kann daher auch als

Adäquationswahrheit bezeichnet werden. Sie ist die elementarste Form der Begegnung von Anderem, Vielen, Verschiedenem, und damit die Grundlage aller Kommunikation! Könnte sich kein Ding einem anderen „adäquieren“, dann wäre Erkenntnis, Begegnung, Wahrnehmung, Miteinandersein unmöglich, nicht nur rein theoretisch, sondern auch praktisch! Es ist darum gedankenlos und lächerlich, wenn die Adäquation in der Philosophie als schlechte, drittklassige Ware verworfen wird. Man verwirft sich damit selbst.

Damit nicht genug kann auch die Erkenntniswahrheit weiter differenziert werden, eben in die schon bekannten Formen der positiven Evidenz und der negativen Evidenz, dann in die altbekannten Formen der Begriffswahrheit, der Urteilswahrheit und der Schlusswahrheit.

Die Sachwahrheit kann wiederum im Grunde unendlich in die unendliche Vielfalt von Wirklichkeiten differenziert werden. Ein Rot als Rot hat seine Rotwahrheit, eine Zahl als Zahl ihre Zahlwahrheit. Gott seine Gottwahrheit, der Mensch seine Menschwahrheit. Seinswahrheit ist eben nichts anderes als das konkrete Sosein eines Daseins. Alles, was ist, hat seine je eigene Wahrheit. Das wiederum schließt nicht aus, dass Wahrheiten zusammenhängen, und eben das tun sie in vielfältiger Weise, philosophisch etwa durch die gemeinsamen Wurzeln der logischen Gründe der Identität, des Zusammenhanges und der Bedingung, aber auch sonst noch vielfältig. Im Letzten hängen alle Wahrheiten direkt oder indirekt miteinander und zuhöchst mit der Urwahrheit, dem Urlogos des Urseins Gottes zusammen. Somit ersteht ein wahres Wahrheitenall mit seiner unendlichen Ordnung, in der auch Raum für Werden, Veränderung, Versuch und Irrtum ist. Darum ist die Wahrheit totaliter gesehen unerschöpflich, da sie soweit reicht wie das Sein überhaupt, das unendlich, d.h. unerschöpflich und im Stande des Urseins sogar ewig ist. Naturgemäß kann der Mensch als zeitverfasstes Wesen diese Dimension der Wahrheit nicht mehr direkt erkennen, aber immerhin in ihrer notwendigen Existenz mittelbar erschließen. Und das ist auch nicht wenig.

Damit sollte das Wichtigste deutlich werden: Die Wahrheit, genauer die Sach- oder Seinswahrheit bestimmt den Menschen, praktisch wie theoretisch, hier ist er völlig unfrei, bzw. nur frei, sich zu seinem eigenen Schaden dagegen zu empören oder davon abzuwenden. „Frei“ ist er allerdings im Felde der Erkenntniswahrheit, d.h. genauer darin, ob er überhaupt willens, bereit und fähig ist (bzw. sich fähig macht), eine Wahrheit zu sehen oder zu erschließen. Dass eine Erkenntniswahrheit dann auch gelingt, also wahr wird, darin allerdings ist die menschliche Vernunft nicht frei, im Gegenteil notwendig bestimmt oder anders: Nur wenn sich die Vernunft im Erkenntnisakt vom zu erkennenden Sachverhalt bestimmen lässt, sich ihm also angleicht, anschmiegt, „unterwirft“, dann erhellt sich ihre Erkenntnis mit dem Sosein des zu erkennenden Sachverhaltes. Und eben das ist eine notwendige, weil vom Gegenstand der Erkenntnis her bedingende Beziehung. Ich kann das Erkennen verweigern, aber nicht eine echte Erkenntnis

erlangen, ohne dass darin der zu erkennende Sachverhalt in seiner Wahrheit, in seinem Sosein (partiell) aufleuchtet.

Damit haben wir die Grundlagen für das interessante Problem der „vergessenen“, „verdrängten“, „verzerrt-pervertierten“ Wahrheit gelegt. Also auch für den Titel dieser Arbeit. Was geschieht hierbei?

Eine Wahrheit kann nur vergessen, verdrängt oder pervertiert werden, wenn sie überhaupt erst einmal angenommen worden war! D.h. aber, dass eine so behandelte Wahrheit einen doppelten Verrat vollzieht: den Verrat an der erkannten Sachwahrheit und den Verrat an der eigenen, eigentlich schon erleuchteten Vernunft. Im Grunde handelt es sich um die spezifische Wahrheitsform der Lüge, also um die aktive Wahrheitsverzerrung. Vergessen, verdrängen und pervertieren bezeichnen da eine aufsteigende Reihe an Aktivität und Selbsteinsatz der entstellenden Vernunft. Damit auch an Stärke der Amoralität, der intellektuellen Unredlichkeit. Dazu ist der Mensch nur deshalb in der Lage, weil eben Seinswahrheit und Erkenntniswahrheit nicht total identisch sind, sondern durch Selbsteinsatz der Vernunft „identisch“ werden sollen. Darum ist da Spielraum für Manipulation. In der Psychopathologie, wo mächtige affektive Motive am Werk sind, meist aus Not, treffen wir diese meist unbewusst getätigten Manipulationen oft an. Dem kann ich hier nicht nachgehen.

Ich will aber fragen, warum Person und Werk Bela v. Brandensteins, dieses gewaltige geistige Geschenk an ein Jahrhundert, so vollständig verkannt, verdrängt, vergessen und verzerrt wird? Gewiss ist hier nicht der Zufall im Spiel. Was dann? Einige Gründe habe ich schon eingangs genannt. Vielleicht der zentralste ist im Anspruch der modernen erkennenden Vernunft zu sehen, sich absolut autonom zu setzen, d.h. dem Gegenstand der Erkenntnis zu diktieren, ob und wie er zu sein hat. Das nennt sich heute „Konstruktivismus“. Natürlich besitzt auch dieser seinen wahren Kern, der darin besteht, dass keine (Erkenntnis-) Wahrheit ohne die mit- und nachvollziehende Aktivität des erkennenden Subjektes entstehen kann. Wenn unter Konstruktivismus eine Art Nachbildung, Mit- oder Nachkonstruktion verstanden wird, dann ist nichts gegen ihn einzuwenden. Wo er aber meint, dass die erkennende Vernunft selbst den Gegenstand der Erkenntnis „mache“, ins Sein setze, da geht er in die Irre. Ich spreche bewusst von der erkennenden Vernunft, denn natürlich gibt es Kräfte im Menschen, so die praktische und die poietische Vernunft, die tatsächlich ihre Gegenstände originär erzeugen, z.B. eine Handlung, eine Phantasie, ein Kunstwerk. Doch auch hier macht nicht die erkennende Vernunft die Sache, sondern versucht sie dadurch zu erfassen, dass sie sie „nachkonstruktruiert“, und zwar nachdem die praktische oder poietische Vernunft den Gegenstand geschaffen haben. Schon Descartes erkannte tief, dass böse Pervertierungen entstehen, wenn sich der (schaffende, setzende) Wille an Stelle des (aufnehmenden) Intellektes, das (bildend-gestaltende) Gefühl an Stelle des Intellektes oder des Willens oder umgekehrt zu setzen versucht.

Keine echte Erkenntnis ist ohne „devotio“ (Peter Wust) möglich, also ohne Ehrfurcht vor dem zu erkennenden Gegenstand, also ohne intellektuelle Achtung und Liebe zu ihm. Wo sich die Vernunft selbstherrlich zum Seinsrichter der Dinge aufwirft, da straft sie sich selbst, indem sie sich entleert. Denn einem solchen Richter entziehen sich die Dinge, das Sein, die Welt, das Du, das Wir. Er wird zum Solipsisten, der sich selbst richtet, zum geistigen Tode nämlich. Die moderne Philosophie steht vielfach in solcher Gefahr. Das ist leider ein Erbe des deutschen Idealismus mit seiner verstiegenen Auffassung, wonach die erkennende Vernunft den Gegenstand der Erkenntnis „erzeuge“ (bekanntlich ein sehr zwielichtiger Begriff). Bei all seiner Empörung gegen den Idealismus hat Nietzsche in der selbstherrlichen Grundhaltung der Vernunft, die mit dem Hammer philosophiert, diese Auffassung mehr unbewusst als bewusst übernommen und tradiert. Über ihn sind viele der modernen Philosophen kaum hinausgekommen.

Das sind gewiss nicht alle Gründe. Nicht minder ist die durch die gewaltige Technik bedingte moderne Vorherrschaft der „Mittelwerte“, also der Nützlichkeit, Angenehmheit und Meinungsgemeinsamkeit an der Unfähigkeit und dem Unwillen beteiligt, ein solches Werk wie das Brandensteins wahrzunehmen, ja wahrnehmen zu können. Natürlich ist gegen jene Mittelwerte des Lebens nichts einzuwenden, sie sind gut und wichtig, aber wo sie sich als Endgültigkeitswerte aufwerfen, da vergewaltigen und unterminieren sie das Leben. Denn über ihnen stehen nun einmal Selbstbeherrschung, Achtung, Wahrhaftigkeit, Rücksichtnahme, Mitgefühl, Liebe, Dankbarkeit, Vertrauen, Ehrfurcht, Weisheit, Mut, Gerechtigkeit. Und wer diese missachtet, der zerstört auch auf kurz oder lang die Mittelwerte. Denn eine ungute, z.B. betrügerische Nützlichkeit ist irgendwann auch nicht mehr nützlich usw. Es ist aber klar, dass ein Werk wie das Brandensteins, das die ganze Hingabe der Person verlangt, um ergriffen und begriffen zu werden, mit einer utilitaristischen oder hedonistischen Einstellung niemals aufgeschlossen und aufgenommen werden kann. Hier wäre eine theoretische Bulimie die notwendige Folge. Aber wollen die Menschen denn ewig nur den weichen Kinderbrei der Wahrheit zu sich nehmen, der kein Zerbeißen und Kauen abverlangt?

Mit einer kurzen Betrachtung der gerade erwähnten und heute dominierenden „Meinungsgemeinsamkeit“ oder „Konventionalwahrheit“ (z.B. bei Habermas) als der angeblich einzigen Wahrheitsform möchte ich diesen Abschnitt endigen.

Es kann nicht ernstlich bestritten werden, dass das individuelle Bewusstsein des Menschen im Felde sozialer Beziehungen und Gefüge erwacht. Und erst recht muss gelten, dass jede Höherentwicklung des menschlichen Individualgeistes außerhalb einer sozialen Realität kaum möglich ist. Daraus aber nun zu schließen, was heute schon zum unhinterfragbaren Dogma erhoben zu sein scheint, dass Beziehung und Sozietät früher da seien als das Individuum bzw. das individuale Ichbewusstsein hervorbringen, ist erweisbar ein Kurz- und

Fehlschluss. Warum? Weil es erstens eine Sozietät ohne Individuen gar nicht gibt, und weil zweitens jede Beziehung durch eine Beziehungsknüpfung der daran Beteiligten zustande kommt, schon im Tierreich. Individuum und Beziehung sind also ontologisch gleichursprünglich, aber logisch ist das Individuum früher da. Die Säuglingsforschung bestätigt das auch, denn der Säugling nimmt aktiv die Beziehung zu seiner Mutter auf, die Mutter kann ihn zwar dazu ermuntern, erwecken, ihn dabei unterstützen, sie kann aber nicht für ihn eintreten und an seiner Stelle Beziehung herstellen. Das muss er schon selber tun, und das will und tut er auch, weil er nämlich einen inwohnenden mächtigen Drang zum Du hat. Voller Interesse und Neugier sucht er geradezu das menschliche Gegenüber, schon in den ersten Wochen etwa im innigen Augenkontakt. Und keineswegs, wie die Psychoanalyse behauptet, weiß er nicht zwischen sich und der Mutter bzw. der Mutter und Anderen bzw. zwischen Menschen und Dingen zu unterscheiden. Alle diese Unterscheidungen vermag der Säugling schon sehr früh, in den ersten Wochen, natürlich nicht reflexiv, aber intuitiv zu treffen.

Diese ursprüngliche Eigenaktivität des Säuglings setzt aber Eigeninitiative und damit die Fähigkeit voraus, sich selbst unmittelbar zu ergreifen und intentional auszurichten. Was heißt dies in Bezug auf die Wahrheit? Nichts weniger, als dass der kleine Mensch damit seine „Selbstwahrheit" konstituiert, sein „Kern-Selbst", wie Daniel Stern sagt (1992). Gewiss nicht rational, sondern intuitiv-emotional besitzt er ein unmittelbares Wissen um sich selbst, um sein Da- und Sosein als Mensch. Und eben das ist eine existentielle Grundwahrheit.

Zu dieser gesellt sich zeitlich parallel die intuitive Gewissheit des wichtigen Anderen, meist der Mutter. Dies aber nicht „in Gedanken", abstrakt, sondern im realen konkreten Vollzug einer Begegnung. Begegnung ist aber nur möglich, vor allem emotional, wenn eine Gemeinsamkeit von beiden konstituiert wird, man nennt das heute „affect attunement". In gewiss nicht expliziter, aber impliziter Weise konstituieren Mutter und Säugling eine gemeinsame Welt und damit gemeinsame Wahrheit. Möglich ist sie nur, weil die körperlich-seelisch-geistige Grundstruktur beider nicht völlig inkommensurabel ist, sondern im Wesen ähnlich, gleich und identisch. In dieser wechselseitigen Begegnung „machen" sich Mutter und Kind, gestalten miteinander ihr Sosein und Mitsein, aber nicht so weitgehend, dass der eine Part das Bewusstsein des Anderen regelrecht erzeugen, hervorbringen, setzen würde. Nur erwecken lässt sich fremdes Bewusstsein, mehr nicht, alles andere würde seine Grundstruktur, die wesentlich selbsttätig ist, zerstören.

In allen späteren Meinungsgemeinsamkeiten wiederholt sich diese Urerfahrung, meistens nicht so tief und innig. Damit wird deutlich, dass Meinungsgemeinsamkeit zwar *gemeinsame* Wahrheit, aber nicht Wahrheit begründen kann. Die Mehrzahl der Deutschen im Dritten Reich meinte, die Juden seien biologisch bedingt Untermenschen. Wahr war bestimmt, dass dies eine gemeinsame Ansicht war, aber war damit die Behauptung als solche, sachlich

wahr? Doch wohl nicht. Meinung ist als solche erst nur eine nicht weiter begründete Ansicht, und eben eine solche kann stets an der Sache vorbei gehen. Zur echten Erkenntniswahrheit wird sie erst, wenn sie sich dem Sachverhalt öffnet, hingibt und diesen sprechen lässt und schließlich diese Erkenntnis mit Gründen zu sichern versucht. Dazu bedarf es oft anderer Menschen, dies ist aber auch alleine möglich. Deshalb entsteht „Wahrheit nicht erst und nicht immer zu zweit", wie ein bekannter Buchtitel behauptet, denn letztlich kann nur je ich etwas als für mich wahr werden lassen, so viel auch ein Anderer mithelfen mag. Wahrheiten, die wesentlich an eine Beziehungsrealität geknüpft sind, die allerdings können oft nur zusammen gefunden werden.

Konvention allein ist also nicht in der Lage, Wahrheit zu begründen, allerhöchstens anzubahnen, doch nicht minder in der Lage, Wahrheit zu verdrehen und zu verdecken. Leidvolle Beispiele dafür gibt es ohne Ende.

18. Philosophie als Weisheit

Auch wenn die alten Griechen die Philosophie als Wissenschaft ins Leben gerufen haben, so haben sie sie doch nicht nur als solche verstanden, sondern sahen in ihr die Offenbarung einer umfassenden Seins- und Weltweisheit. Was bedeutet diese und wie steht sie zum Wissenschaftscharakter der Philosophie?

Heute muss man wohl mit Bedauern konstatieren, dass die Philosophie weder Wissenschaft noch Weisheit ist, und wenigstens zum Teil ihren Weisheitscharakter mit ihrer Wissenschaftlichkeit verloren hat. Das ist begründbar: Da die Philosophie ihrem Wesen nach und im entscheidenden Unterschied zu den Fachwissenschaften

- *erstens* „aufs Ganze" geht, also die Totalität des Seienden und dessen Ordnungszusammenhang zu erdenken strebt;

- *zweitens* zu den Gründen dringt, also die letzten Grundlagen und Quellen alles Seienden aufzudecken versucht;

- *drittens* auch noch denjenigen, der diese zwei Ziele sich gesetzt hat, reflexiv befragt und auf sein Wesen durchleuchtet;

- und *viertens* all dies streng methodisch zu erringen und zu begründen sucht;

da dies die Grundpfeiler ihrer Tätigkeit sind, besitzt sie die besten Voraussetzungen für die „Weisheit". Doch nur die Voraussetzungen, denn die Weisheit ist etwas wesentlich anderes als Wissenschaft, sei dies auch eine grundlegende, also philosophische Wissenschaft. Einerseits ist nämlich die Weisheit mehr, andererseits weniger. Denn dass Weisheit mit Wissen zu tun hat, sagt schon ihr Name, doch ist dieses Wissen nicht methodisch, systematisch und diskursiv mit Begründungen, Nachprüfungen, Argumenten und Beweisen gewonnen und gesichert, sondern eher intuitiv durch den Blick aufs Ganze und das Gespür in die Tiefe (wie Peter Wust schon beschrieben hat, 1983) und durch Lebenserfahrung angeeignet. Darum ist Weisheit auch kaum lehrbar, sondern muss wesentlich vorgelebt werden. In jedem Fall bietet die Weisheit mehr im Bezug auf das konkrete, praktische Leben. Denn sie ist nicht - wie in der Wissenschaft - Wissen um seiner selbst, Wissen um Erkenntnis, um Erleuchtung, um Orientierung willen, sondern wesentlich praktisches, anwendbares, gelebtes Wissen. Eine wissenschaftliche Aussage ist wahr, gleich ob sie in die praktische Alltagswelt umsetzbar ist oder nicht. Jemand dagegen, der sein Wissen, und sei es noch so tief und weit, nicht leben, nicht in Praxis umsetzen kann, der kann nicht weise sein.

Wir sehen: Zur Weisheit gehört nicht nur eine weite, tiefe, lebenserfahrene Vernunft, sondern auch ein „umsetzender", ein schaffender Wille. Doch selbst dies genügt noch nicht, denn sagen wir nicht, dass ein Weiser der Mensch der großen Ruhe, der tiefen Stille, der heiteren Gelassenheit, der ehrfurchtgebietenden Souveränität, der tief verständnisvollen Güte und des erbarmenden Mitgefühls ist? Wie Buddha, wie Jesus, wie Albert Schweitzer, wie Mahatma Gandhi, der weise Chinese? Das aber sind lauter Wesenszüge, die wir weder auf die erkennende Vernunft noch auf den wirkenden Willen zurückführen können. Worauf dann? Die Antwort fällt uns in den Schoß: auf das reife, geläuterte, disziplinierte, geordnete, vertiefte Gefühlsleben.

Somit erweist sich die Weisheit als eine umfassende Lebensgestalt des Geistes, in der alle drei Grundarten des Seins von Wille, Verstand und Gefühl - hier im zweiten Seinsrang des Geistwesens - eine vollkommene Verbindung eingehen, so dass wir leicht verstehen können, wie es große, aber unweise Philosophen, große, aber unweise Künstler, große, aber unweise Staatsmänner geben kann.

Und doch ist die Philosophie als Weisheit keine Wissenschaft! Wie also verstanden die Griechen dann deren beider Verhältnis? Nun, doch wohl so: Philosophie ist in ihrem Kern Wissenschaft, Seinswissenschaft, die ihre Erkenntnisergebnisse nicht nur intuitiv und empirisch, sondern des weiteren durch Begründung, Argumentation, Diskurs sichern und der allgemeinen Wissenschaftsgemeinde zuführen will. Ohne diese Dimension verliert sie ihren Status als Philosophie. Doch strebt sie auf dieser Grundlage über ihre Wissenschaftlichkeit hinaus und sucht das gesamte - praktische, wissenschaftliche, künstlerische, alltägliche - Leben zu durchdringen, zu veredeln, tiefer zu begründen, zu weiten, zu erhöhen und auf ein endgültiges, ein absolutes Seinsziel hinzuordnen. Das aber nicht mehr nur diskursiv, sondern durch intuitive Erkenntnis, durch Ahnung, Einfühlung und gelebtes Vorbild.

Spätestens an diesem Punkt erweist sich die „Existentialität" der Philosophie, also jene Dynamik, die über den Gegenstand des philosophischen Denkens hinaus den Denkenden selbst und sein Ethos in den Blick nimmt und zu erziehen sucht. Während der Philosoph als reiner Wissenschaftler gewiss von sich, d.h. von egoistischen Interessen und Vorteilen absehen soll, um so unvoreingenommen wie möglich sich dem Gegenstand der Erkenntnis hinzugeben, weil dieser sich nicht anders zeigen kann, muss der Philosoph als Weiser sich selbst zum Gegenstand nehmen, und zwar nicht nur in der Erkenntnis, also der Selbsterkenntnis, sondern vor allem in der Selbstbildung. Für die Griechen war letztlich alles, auch die Philosophie „Paidaia", wie das gleichnamige Buch von W. Jäger so schön sagt.

In Wahrheit allerdings beginnt die Existentialität des Philosophen viel früher, ja mit dem ersten philosophischen Denkenwollen. Denn was ist die Hingabe an den zu erkennenden Gegenstand, das Loslassen von Eigeninteressen

und Vorurteilen (die den Gegenstand verzerren könnten), die Liebe zum Erkennen, damit zum Gegenstand, also das Interesse an „Wahrheit“, die Zucht in der Argumentation, die selbstkritische Grundeinstellung, die Ehrfurcht vor dem Sein, der Glaube an seine Erkennbarkeit, die Hoffnung auf Gelingen des Erkenntnisaktes, die intellektuelle Redlichkeit im Gespräch u.v.a.m. - was sind das alles anderes als Haltungen, Motive, Einstellungen des lebendigen, konkreten Subjektes selbst? Was anderes als Selbst-Inpflichtnahmen, als Verbindlichkeiten, als Wagnis des denkenden Subjektseins, das nie ohne Mut möglich ist, weil unser Denken nie ganz vollendet und gesichert, sondern prinzipiell fehlbar ist (woraus allerdings nicht - wie Hume, Wust, Derrida tun - geschlossen werden muss, dass letztlich alle Erkenntnis unsicher ist)?

Philosophisches Denken ist darum immer existentiell und verlangt den ganzen Einsatz der Person, und zwar um so mehr, je gegenständlicher, seinshafter es orientiert ist und sich dem zu erkennenden Sein hinzugeben bereit ist! Das klingt wie ein Paradox, ist aber tief gesehen gar keines, sondern beweist nur, dass das Sein des Denkens und das Sein des Gegenstandes der Erkenntnis letztlich von denselben Seinsprinzipien durchdrungen sind, so dass sie sich bei aller Verschiedenheit gleichsam anziehen. Man könnte dies das Gesetz der ontologischen Gravitation nennen, der allerdings die Angst als Fliehkraft entgegenwirkt, die Angst, das eigene Ego in der Hingabe an die Erkenntnis verlieren zu können. Doch nur der gewinnt „sich“, der „sich“ zu verlieren weiß. So in der Liebe, so in der Wissenschaft und Philosophie, in der Kunst und im Alltag.

Das Leben hat mir das Geschenk gemacht, einem der wohl größten Philosophen der Weltgeschichte begegnet zu sein und ihn erleben zu dürfen. Und ich darf sagen, dass er nicht nur ein Philosoph, sondern ein Weltweiser war, ein Weisheitslehrer des Seins sogar, wie ich ihn hier skizzenhaft zu zeichnen versuchte. Das muss betont werden, da wir in einer sehr weisheitslosen Zeit zu leben scheinen, wo auch die Philosophen ihren erhabenen Ruf nicht mehr hören. Ohne sie als Seinswissenschaftler und als vorbildhafte Weisheitslehrer muss aber eine jede Kultur über kurz oder lang zerfallen - zerfallen, weil sie verflacht. Das Leben braucht Tiefe, um im harten Gewoge des Daseins zu bestehen, denn nur in der Tiefe strömen die Quellen, die nähren. Heute aber nährt die Oberfläche, das eitle Aussehen, die Einflussnahme, das Prestige, die Macht, der Besitz, das Konsumieren, die Konkurrenz die Menschen. All das kann sein, muss auch in Grenzen sein, doch niemals als Leitbild des Daseins, andernfalls geschieht, was wir allenthalben mit großer Betroffenheit wahrnehmen müssen: Seelische Störungen und soziale Verwerfungen, Ungerechtigkeiten und Ausbeutungen ohne Maß. Der Weise ist der Mensch des Maßes, letztlich weil er die drei Seinsgrundkräfte des Willensgehaltes, der Vernunftform und der Gefühlsgestaltung in sich in ein harmonisches, tief gegründetes und sittlich veredeltes Seinsmaß gebracht hat und trotzdem nicht stehen bleibt, sondern an diesem Seinsmaß - an seiner Vertiefung,

Weitung, Differenzierung, Bereicherung, also an seiner „Vergöttlichung“, die natürlich letztlich gnadenhaft geschenkt wird - weiter arbeitet. Hier darf Maßlosigkeit im Sinne des endlosen Strebens Lessings sein, doch nur hier. Unsere Epoche hat sich für andere Maßlosigkeiten entschieden, darauf sollten künftige Philosophen unbeirrt hinweisen und eine Alternative anbieten. Brandenstein liefert dafür ein erstmals wieder wissenschaftliches Fundament in der Philosophie, das nach meinem unbedeutenden Urteil weit in die Zukunft trägt, ja nicht nur in die Zukunft, sondern über alle Zeit hinaus.

19. Die Zukunft von Brandensteins Werk

Die Zukunft von Brandensteins Werk begann mit seinem Tod 1989. Wenn es schon zu seinen Lebzeiten still um ihn war, so wurde es seither noch stiller; und nun herrscht allgemeines Nada. Was die weitere Zukunft betrifft, so ist nicht schwer vorher zu sagen, dass auch die nächsten Jahrzehnte keine Auferstehung seiner Philosophie bringen werden. Diese Perle ist zu rein, als dass sie vom „trüben und nicht selten schmutzigen" Auge der Menschen gesehen werden könnte. Man will heute auch unter Philosophen auffallen, einen Clou landen, interessant sein. Und man will sich nicht zu hart an der Substanz des Seins abarbeiten müssen; auch philosophische Bücher müssen heute primär gefällig daherkommen und unterhalten. Nicht von geringster Bedeutung sind die Faktoren Neid, Rivalität, Konkurrenz und Selbstsucht. Wie ich aus eigenen Erfahrungen von Kongressen und Seminaren weiß, ist ein Austausch zwischen Philosophen (und überhaupt „Wissenschaftlern") schier nicht möglich. Nur das nehmen sie vom Anderen an, was sie selbst sind und worin sie sich wiedererkennen. Ansonsten sucht sich jeder selbst darzustellen. Interessanterweise gelten in den Diskussionen weder Fakten noch Argumente etwas, wenn sie den eigenen Standpunkt nicht apriori bestätigen. In einem solchen Kreis, den ich schon seit Jahren besuche und selbst mit Vorträgen bereichere, habe ich Brandensteins Werk mehrfach erwähnt und manche Gedanken dargestellt. Bis heute interessierte sich niemand dafür und wollte etwas davon kennenlernen. Eine „Ausnahme" ein mittelalter Philosoph, der es aber nicht schaffte, über die ersten Seiten des recht gut lesbaren Brandensteinschen Buches „Die Quellen des Seins" hinaus zu kommen und keinen einzigen Gedanken diskussionswürdig fand. Als ich ihn darauf ansprach, gab er zu, dass er nicht von seiner neukantianischen Position abgebracht werden wolle und daher Dinge nicht lese, die davon abliegen. Seltsame Welt des Denkens!

Was mich betrifft, so werde ich Brandensteins Werk in meine kurze Zukunft weiter tragen. Leider bin ich durch einen schweren neurologischen Schaden des Gehirnstammes so beeinträchtigt, dass ich das Potential meiner Möglichkeiten nicht annähernd ausschöpfen kann. Mein schon lange geplantes und in vielen Teilen fertiges Lebenswerk „Philosophie des Leidens" muss ich liegen lassen, da es meine körperlichen Kräfte übersteigt. Auch kommt mir keinerlei Unterstützung entgegen, weder beruflich noch privat. In einem ersten Buch „Logik des Leidens" habe ich manches versucht, doch ist die Form sehr unbefriedigend; meine nächste Veröffentlichung „Der Ursprung des Traums" sollte da überzeugender werden. In beiden Büchern jedenfalls wende ich die Philosophie Brandensteins auf konkrete Phänomene an und suche ihre phänomenologisch-ontologische und metaphysische Seinsgrundstruktur zu erhellen.

Glücklicherweise ist die Zukunft ontologisch unbestimmt und also darf man mit Überraschungen rechnen. Auch kann wohl etwas, das einmal in die Welt geboren wurde, nicht völlig aus ihr verschwinden. Zumindest seine Seinsmöglichkeit hat dieses Werk bewiesen. Die Wahrheiten, die es birgt, bestehen natürlich unabhängig sowohl von diesem Werk als auch von dessen Kenntnisnahme. Aber eben das macht das Besondere des Menschen aus, dass er „zur Kenntnis nimmt", etwas sich zu Bewusstsein bringt und dadurch sein Bewusstsein erweitert. Aber ohne frei Öffnung und Zuwendung ist das nicht möglich. Wahrheit kann nicht aufgezwungen werden - Wahrheit im Sinne von Erkenntniswahrheit. Nichtsdestotrotz bietet sich die Seinswahrheit immer wieder an, so zusagen in ewiger Liebe und Treue. Seine Augen muss aber der Mensch schon selbst aufmachen, auch wenn es ihm mühsam wird und er sich geblendet fühlt. Aber dann ist nicht das Licht falsch, sondern das Auge noch nicht reif.

Vergessen lässt sich also nur, was schon im Bewusstsein war, und im Bewusstsein Brandensteins glühte ein gewaltiger Funke der göttlichen Vernunft, der sogar das Licht der Welt der Druckereien erblickte. Vergessen lässt sich also nur die Erkenntniswahrheit, das Sein im Licht der Vernunft. Das aber sehr wohl und sehr lange. Ja, der Mensch kann sich sogar grundsätzlich dem Licht verschließen, so gewaltig ist seine Freiheit. In sich aber ist die Seinswahrheit unverborgen, wie der spätere Heidegger richtig sagt, also unvergesslich. Denn da müsste schon Gott selbst vergesslich sein können, damit diese ins Dunkel Letes verschwinde.

Wie aber auch verdrängte Wahrheiten ihr Eigenleben im Dunkel fortführen und die Seele bedrängen, so darf man hoffen, dass auch dieses gewaltige Werk gleichsam im Untergrund der „Menschheitsseele" rumort und nicht aufhört, sich zu Wort zu melden. Mein Beitrag ist ein Symptom dieses Wirkens aus der Tiefe. Wenn der Sinn meines Lebens gewesen sein soll, jemanden in der Zukunft dafür anzurühren und anzustecken, dann wird seine Existenz wohl gerechtfertigt gewesen sein, bei allem Unglück und Unvollkommenen, was sich darin ereignete. Persönlich betrachtet ist mein Leben gescheitert, aber zum Glück liegt der Sinn eines Lebens nicht allein in dessen persönlicher Sinndefinition. Wir alle wirken in diesem Universum Dinge, von denen wir nicht die leiseste Ahnung haben und die doch für das Ganze entscheidend sein können. Die eigene Rolle, die er dabei spielt, schätzt der Betroffene selten richtig ein. Gewiss ist jedenfalls, dass ich ohne die tiefen Erkenntnisse, die mir Brandensteins Philosophie erschloss, die körperliche, seelische und soziale Folter meines Daseins nicht hätte durchtragen können. Somit wurde immerhin bewiesen, dass auch eine vergessene oder verkannte Wahrheit Leiden tragen kann, ja alles Leiden, das größte Leiden. Sollte darin nicht die Seinsstärke der Wahrheit lebensgültig zum Vorschein gekommen sein? Die Qualen des Leidens haben mich zerstört, in jeder Hinsicht, aber so, dass ich (leider) nicht daran sterben kann, und trotzdem würdigte mich die Wahrheit, sie sehen zu dürfen und zu können. Ich bin eine tiefste Nacht, in die

sie herein strahlte - ist das nicht ein existentielles Symbol außerordentlichsten Ranges? Sollte mein Leben da nicht allen denjenigen Mut machen, die ähnlich verloren sind, geschlagen, gequält, verkannt, gehemmt, zurückgestoßen, verunglückt? Bin ich nicht ein Vorbild für die im Licht der Wahrheit noch lebensfähige Hoffnungslosigkeit? Vielleicht war das der Sinn meines Lebens - dann war er jedenfalls eine kleine Frucht, die am Riesenbaum des Brandensteinschen Werkes wuchs. Trotzdem tut es weh und überfällt mich mit unendlicher Trauer, dass ich mein eigenes Potential nicht leben konnte. Aber wieviele können das überhaupt? Und sogar derjenige, der sich im besten Sinne schon im Hiesigen „ausleben", d.h. entfalten durfte, nimmt noch unendlich viel Ungelebtes mit ins Grab. Der Mensch ist seiner Substanz nach „potentialunendlich", so dass er in einer endlichen Zeit (und sei es in endlich vielen Reinkarnationen) nicht ausgeschöpft werden kann. Darum ist seine Heimat erst das Realunendliche, wo er ganz „aufgeht", „aufgehen" kann, weil dies dann nicht mehr in der Zeit geschieht, sondern im absoluten Augenblick. In der Zukunft kann man die Wahrheit vergessen, nicht aber in diesem Augenblick des Ewigen. Von dort kam das Werk Brandensteins und dorthin ist es zurückgekehrt, unverlierbar, unvergesslich. Wer zum göttlichen Sein erwacht, der wird es sehen.

Bibliografie

Aristoteles (1942), Hauptwerke, A. Kröner, Stuttgart

Brandenstein B. (1926), Grundlegung der Philosophie,
Bd. 1: Ontologie (Dinglehre), Totik (Gehaltlehre), Logik (Formenlehre),
Max Niemeyer, Halle

ders. (1927), Grundlegung der Philosophie, Bd. 3: Metaphysik (Wirklichkeitslehre),
Max Niemeyer, Halle

ders. (1930), Metaphysik des Organischen Lebens,
Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt

ders. (1934), Kierkegaard (nur in Ungarisch)

ders. (1943), Nietzsche (nur in Ungarisch)

ders. (1947), Der Mensch und seine Stellung im All, Benziger, Einsiedeln/Köln

ders. (1948), Das Bild des Menschen und die Idee des Humanismus,
Teutsch, Bregenz

ders. (1948), Leben und Tod, Grundfragen der Existenz, Bouvier-Verlag, Bonn

ders. (1950), Der Aufbau des Seins, System der Philosophie, Minerva, Saarbrücken

ders. (1951), Platon, West-Ost-Verlag, Saarbrücken

ders. (1954), Vom Werdegang des Geistes in der Seele,
Minerva-Verlag, Saarbrücken

ders. (1955), Die Quellen des Seins, Bouvier, Bonn

ders. (1957), Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte, Bouvier, Bonn

ders. (1960), Teleologisches Denken,
Zum gleichnamigen Buch N. Hartmanns, Bouvier, Bonn

ders. (1965), Wahrheit und Wirklichkeit, Verlag A. Hain, Meisenheim a.G.

ders. (1965), Grundlegung der Philosophie, Bd. 1: Ontologie (Dinglehre),

Totik (Gehaltlehre), Logik (Formenlehre), Anton Pustet, München/Salzburg

ders. (1970), Grundlegung der Philosophie, Bd. 2: Mathematik (Gestaltungslehre), Anton Pustet, München/Salzburg

ders. (1966), Grundlegung der Philosophie, Bd. 3: Metaphysik (Wirklichkeitslehre), Anton Pustet, München/Salzburg

ders. (1966), Grundlegung der Philosophie Bd. 4: Pragmatik (Tatlehre) und Theoretik (Wissenschaftslehre), A. Pustet, München/Salzburg

ders. (1968), Grundlegung der Philosophie, Bd.5: Poietik (Kunstlehre), A. Pustet, München/Salzburg

ders. (1968), Grundlegung der Philosophie, Bd.6: Ethik (Lebenslehre), A. Pustet, München/Salzburg

ders. (1973), Kausalität, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 3, Kösel, München

ders. (1975), Bewußtsein und Vergänglichkeit, Joh. Berchmanns, München

ders. (1976), Logik und Ontologie, C. Winter, Universitätsverlag, Heidelberg

ders. (1979), Grundfragen der Philosophie, Joh. Berchmanns, München

ders. (1979), Das Problem einer philosophischen Ethik, Joh. Berchmanns, München

ders. (1979), Wesen und Weltstellung des Menschen, Saarbrücker Druckerei, Saarbrücken

ders. (1981), Was ist Philosophie?, Saarbrücker Druckerei, Saarbrücken

ders. (1983), Sein Welt Mensch, Joh. Berchmanns, München

ders. (1984), Der Mensch vor Gott, Joh. Berchmanns, München

ders. (?), Über die dreifache Analogie des Seins, A. Hain, Meisenheim/Glan

ders. (?), Der Mensch im Atomzeitalter

ders. (?), Perspektiven

ders. (?), Fragen an die Relativitätstheorie

Hanak, T. (1996), Die traditionelle Philosophie in Ungarn, in:
Geschichte der philosophischen Osteuropas,
Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt (Hg. H. Dahm, A. Ignatow)

Hegel, G.W.F. (1975), Wissenschaft der Logik, F. Meiner, Hamburg

Heidegger, M. (1927), Sein und Zeit, M. Niemeyer, Tübingen

Kant, I. (1878), Kritik der Reinen Vernunft, Reclam, Leipzig

Krozewski, G. (?), Das Sittliche und die psychische Allseitigkeit,
Atti del Congresso Internat. Die filosofi, Venezia 58
(Firenze-Sansoni 61), Bd. 7, S. 265 ff.

ders. (1968), Bela Freiherr von Brandenstein, „Grundlegung der Philosophie“,
Philosopischer Literaturanzeiger, A. Hain, Meisenheim/Glan

ders. (1977), Bela von Brandenstein, ein Augustinischer Denker unserer Zeit, in:
Wissenschaft und Weisheit, B. Kühlen, Mönchengladbach

ders. (1983), Möglichkeit und Wert einer „Psychologie von Innen“, in:
Wissenschaft und Weisheit, B. Kühlen, Mönchengladbach

Lütkehaus, L. (2005), Nichts, G. Haffmanns bei Zweitausendeins, Zürich

Pauler, A. (1925), Grundlagen der Philosophie, W. de Gruyter, Berlin/Leipzig

ders. (1929), Logik, Versuch einer Theorie der Wahrheit,
W. de Gruyter, Berlin/Leipzig

Plotin (1973), Ausgewählte Schriften, Reclam, Stuttgart

Sartre, J.-P. (1943), Sein und Nichts, Rowohlt, Hamburg

Stern, D. (1992), Die Lebenserfahrung des Säuglings, Klett-Cotta, Stuttgart

Tymieniecka, A.-T. (1957), Grundzüge der Philosophie Bela von Brandensteins,
Archiv f. Phil., 7. Bd., Stuttgart (Hg. J.v. Kempski)

Wust, P. (1983), Das Wagnis der Weisheit, St. Benno-Verlag, Leipzig